# 中國基督教研究

## Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914 No. 9, December 2017

9

# 中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2017年 第9期

No. 9, 2017

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心
联合编辑出版

Edited and Published by
Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2017年12月 || December 2017

# ABOUT US

- 《中国基督教研究杂志》由美国 洛杉矶基督教与中国研究中心及中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 联合编辑出版；
- 《中国基督教研究杂志》为**半年刊**，刊登中国基督教研究的中英文学术文章；每年 6 月及 12 月分别通过纸质及网络形式出刊；
- 《中国基督教研究杂志》国际刊号为 **2325-9914**；
- 《中国基督教研究杂志》实行双向匿名审稿制度；
- 《中国基督教研究杂志》网络版网址为：http://JRCC.ChineseCS.cn。

# CONTACT US


- **Dr. Daniel Li**

Email: danielli28@hotmail.com
Address: Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave, #154, West Covina, CA 91790

- **Submission Email:**

ChristianStudies@163.com

# EDITORIAL BOARD



# INFORMATION

**Website:** http://JRCC.ChineseCS.cn

**ISSN:** 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

# 目录 Contents

# 编者的话

# From the Editors

2017 年 10 月 26-28 日，上海大学宗教与中国社会研究中心，与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合举办了“基督教与近代中国医疗卫生事业”学术研讨会。会议共收集了 40 余篇学术论文，内容主要集中于医疗传教士、教会医院、医疗救济等方面。经过一整天的研讨，会议取得了丰硕成果。本期即在本次会议论文集中挑选了 12 篇论文，辑入“基督教与近代中国医疗”专辑，以飨读者。余下论文将根据需要刊发于本刊第 10 期。通过学者论文的研究与探讨，我们可以发现基督教对近代中国的医疗卫生事业起到了积极的促进作用。对于基督教对中国近代化的作用，我们不仅应该予以客观承认，而且还应该予以肯定与赞扬。基督教在中国的传教虽然以传播福音为主要使命，但也在客观上推动了中国的近代化。此种推动不论是主观的还是客观的，实际上与近代中国人对现代化的追寻是一致的。我们不能因为基督教是西方人带过来的，就否定这种推动作用。基督教与现代化之间的关系已经由学者予以充分讨论；但对于基督教与中国的现代化之间的关系则有待于进一步研究，并有待于进一步厘清。如果我们坚持客观主义或者唯物主义历史观，那么我们更应该客观处理这一段历史。任何带有意识形态或价值取向的分析，都无助于我们对这一段历史的理解，并妨碍当下我们对基督教的认识。

除了“基督教与近代中国医疗”专辑之外，本期还刊发了一篇来自北京大学何怀宏教授的特稿。何教授的大作对于我们在宗教改革 500 周年的今天重新反思路德与现代伦理的关系大有裨益。此外，本期还刊发了五篇投稿文章，所处理的问题不尽相同，但所讨论的议题异常重要。

本期的顺利出版除了感谢与会作者之外，还要感谢帮助初步编辑的李竹磬同学；当然，还要感谢各位作者的赐稿，感谢副主编俞强博士以及各位编委的大力支持。由于本刊物仍处于起步阶段，人、财、物皆阙，还望各位学者不吝赐教，并予以协助为盼。

编者

2017 年冬

# 特稿

# Exclusive Article

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

# “因信称义”与“因义离信”——马丁·路德与现代伦理

何怀宏（北京大学）

**摘要：** 16 世纪上半叶，马丁·路德以“因信称义”的精神启动了宗教改革。20 世纪下半叶，罗尔斯富有影响的正义理论表现出一种“因义离信”的特征。这两位前后两端的思想家表达了对信仰与道义各自内容和相互关系的相当不同的看法，也反映出他们所经历的不同时代、社会和个人生命体验。现在，人类历史上变化最为巨大和迅速的这五百年已经过去。从现代伦理的观点回顾这一段思想演变的趋势；分析和比较“信”和“义”的内容和关系在这两位思想家那里是如何引起和阐述的，呈现出一种怎样的交织，带来怎样的复杂性和问题；以及探讨能否在某种限度和范围内平衡和调适这两种观点，对现代社会的人们如何处理信仰与道德的关系是富有意义的。

**关键词：** 信仰 道义 宗教改革 现代伦理

2017 年是马丁·路德所开启的宗教改革运动的五百年。宗教改革的一个精神主旨是要回归到一千五百年前的原始基督教精神，唯独圣经，因信称义；但其运动的一些结果则广泛深入地影响到了此后五百年的西方社会和文化的发展。在相对于耶元初的世界已经大大改变了的各种条件和动机的推动和激荡下，无论如何，五百年之后的当今西方社会，反而是一个更加世俗、离信更远的社会。[1] 本文试图主要从伦理的观点来看这种演变，这自然要多方关

[1] 从 16 世纪始到 20 世纪末的西方社会文化变迁，一个精彩的概述可参见巴尔赞的《从黎明到衰落——西方文化五百年》，世界知识出版社 2002 年版，作者正是从宗教改革开始他的叙述的。

涉伦理与精神信仰的内容和关系。但我这里只是试图分析和比较这前后两端的两种主要观点，一是马丁·路德的“因信称义”，一是罗尔斯的“因义离信”。[1]它们在近代以来西方精神伦理的系谱上也比较趋于两端，由此或还可展示近代以来的一种思想趋势。

不过，如众所知，我们首先要明确的是：虽然使用类似的词汇，马丁·路德与罗尔斯所说的“义”实际上涉及到两种不同的观点，一种观点是宗教的观点，或者说是从一种信仰的内部观察世界、包括观察人生和道德的观点；还有一种则是比较纯粹和独立的道德的观点，即从社会的观点，从各种信仰的外部来看待各种信仰与道德的关系。

具体来说，这里所说的“信”和“义”有不同的涵义：在马丁·路德那里，“信”就是对基督的“信”，“义”也是在上帝面前的“义”，终极意义都是指向得救和永生。但是，当马丁·路德强调“信”与“义”之别乃至对峙的时候，这时的“义”主要是指律法和善功，颇符合一般所说的“义”。如果再细分，这些“戒律”中有一部分是有关宗教的礼仪和禁忌，还有一部分则是有关道德的戒律和义务，而“善功”中，也有一部分是是属于分外有功的高尚行为，还有一部分则是基本的义务。自然，我们这里主要关注的都是后者。而在罗尔斯的理论中，“义”是独立的、道德的义，“信”不是一个单数，而是一个复数，是指各种信仰、包括信仰一个超越存在的宗教信仰，也包括多神论与自然神论等，以及非宗教的、追求某些价值的信仰。而罗尔斯理论中的“义”也主要是指应用于社会基本结构的“正义”。

所以，即便“因信称义”和“因义离信”两者的思想精神意蕴有许多不同，这两种观点显然又处在一种深刻的相互影响——既挑战和回应，同时也互相渗透和吸收的关系之中。由于使用同样的概念，即便是原本宗教的“信义”也可能被移用或挪用到世俗社会的领域，而各种不同的“信“也和这种一般道德的距离有远有近，或者有不同的认识和权重。“信”和“义”的内容和关系在这前

[1] 这是我个人相对于马丁·路德观点提出的一个说法，自然不可能全面地概括罗尔斯的思想。

后两端的两个思想家那里是如何引起和阐述的，呈现出一种怎样的交织，带来怎样的复杂性和问题，以及它们是否能够在某种限度和范围内平衡和调适，这些就是我感兴趣的问题。

## 一

无论是马丁·路德还是罗尔斯，他们这方面的思想最初都是从其个人生命的体验挣扎出来的, 之后才转入比较系统的论述和论证。五百年前欧洲的精神生活氛围与今天大不一样。尤其那些执着于精神追求而又真诚和敏感的人们，常常被一种深沉的罪恶感笼罩，绝没有现代成功人士的那种志得意满或普通人的心安理得。于是，渴望得救和永生成为一件头等的大事，即便王子贵胄，也常有遁入修院或自愿放弃所有财产而甘愿赤贫者。

马丁·路德在他的幼年常听母亲唱一首童谣：“谁也不爱我和你，皆因你我都有罪。”[1]一种“古老的恐惧“可能从他幼年看见阴森森的矿井就开始了。但对世间成功的追求也还是有巨大的分量。马丁·路德的父母都是虔诚的教徒，但他的父亲汉斯也可以说是一个刻苦工作、自我奋斗的典型。新近出版的马丁·路德传记指出传主不仅不是一个贫穷的“农民子弟“，而且家境富裕。[2]但这种家境的改善可能正是其父辈从农民到矿工、矿主奋斗的一个结果。汉斯还希望自己显露出才华的长子路德能够通过学习法律更上层楼。1501 年马丁·路德 18 岁时就读于埃尔福特大学的法学，后来拿到了学士学位。但颖悟的马丁·路德自己遇到了一些震撼性的事件，如 1503 年复活节他邀约一个朋

[1] 参见梅列日科夫斯基著《宗教精神：路德与加尔文》，学林出版社 1999 年版，这本写于 1937 年的罗马的书，我认为是在精神上描述马丁·路德心路历程最好的著作之一。在第 80 页，梅列日科夫斯基如是说：”一个反对全部，独立的个体反对无名的多数，这就是抗议宗的恒定精神“。当然，这少数的个体在时间的长程中，又会渐渐淹没在多数之中，且近代以来就是以“个体”之名。

[2] See Eric Metaxas: Martin Lut*her: the man who rediscovered God and changed the world* Viking, Penguin Random House, 2017. pp.10-14. 作者在书中第一章“超越神话”中依据 2003 年以来对路德家庭故居的考古发掘中发现的动物骨殖、器皿、玩具等资料，认为他的家庭相当富裕，另外，他也指出，其父母对他也并非严苛到不近人情，虽有体罚，但也是当时常见的，有充分的证据显示父子关系甚好，互相关爱。

友去他家小住，早晨去朋友家却看到他被窃贼杀害，躺在血泊中。尤其著名的一次事件是 1505 年夏天马丁·路德在旷野遇到雷击，他当时就立下誓愿而要当修士，7 月进入了奥古斯丁修道院。在那里，他极其严格地遵守隐修规则：夜工、斋戒和祈祷，忠诚于贞节、服从和守贫的愿望，恐惧着最后的审判。

刚才我们谈到社会上弥漫的一种普遍的罪孽感，而这种罪孽感在马丁·路德那里又格外沉重。因为他比一般人更高，更加执著地追求天堂和永生。在修道院，他乐意承担最卑下的工作，祷告、禁食、鞭打自己，甚至超过修道院最严格院规的要求，使他看起来形同一副骷髅。就是在最冷的寒冬，他的斗室也不设暖气，经常彻夜不眠，偶然或在席子上睡一下。但是当他觉得自己稍稍接近圣洁的时候，又常常会为自己人性的欲念感到又突然堕入深渊。精英毕竟是精英，马丁·路德放弃了法学，但很快就因自己的才华和苦行在宗教界崭露头角。他 1512 年获神学博士，还被委任为副主教，管辖 11 个修道院。但这自然不能使他满意，因为他的目标是得救和永生。他同时在修道院苦修和在维登堡大学任教讲授圣经，1513 年讲诗篇，15 年讲罗马书；16 年秋讲加拉太书。失望的肉体苦修和圣经的长期研修终于带来了一个巨大的精神转折。有一天，他坐在威登堡的斗室中反复研读罗马书第一章十七节“义人必因信得生”时，突然一股无法言喻的喜乐充溢他的心中，灵魂的重担刹那间脱落，他领悟到“人得救乃不是靠善行，而仅仅是靠信心”。

对这一转变的准确时间还有不同看法，或许它不是那样突然顿悟的，或者说，这种顿悟也还是长期追求的一个结果，是为了一个精神目标而长期食不得味、宿不得安的一个结果。但无论如何，在马丁·路德 34 岁写出反对赎罪卷的《九十五条论纲》之前，他在精神和思想上已经准备好了，他已经形成了一种人只能凭信称义的牢固信念。

在马丁·路德的思想中，“因信称义“的确具有根本的分量，这也是后来宗

教改革派的一个精神基石。[1] 刚才我们简要地叙述了马丁·路德这一思想产生的过程，现在可以来察看一下他对它的阐发和论证方式。在广义的"论证"或者"说服"他人和社会的方式上，马丁·路德的主要方式就是诉诸原原本本的圣经：他讲授圣经，翻译圣经，引证圣经。他希望人们都能看到他所看到的圣经的真正精神，上帝的真正涵义。但这种引证的确又需要细心的选择和阐释。发布《九十五条论纲》之前，他是对少数人讲授，而在这之后，他要对多数人说话。他要使心中领悟到的精神发散开去。新发明的印刷术和用德语翻译的圣经大大帮助了这一点。

在传统社会中，引证不仅可以是一种论证方式，而且常常是一种能够对大众更起作用的说服方式——即它常常比理性的论证更为有效，虽然这在今天的学者看来常常觉得已经过时。引证最高的权威文本差不多一直是传统的论证方式，尤其是对多数人有效的一种论证方式，这甚至于在现代社会人们的社会生活，尤其在宗教生活中还是能够经常看到。在马丁·路德的时代，尤其在改革派那里，对圣经原文的引证更是一种主要的论证方式。但对圣经，不仅会有理解的不同，其中的字句也有不少看上去不一致的地方，这样就还需要选择。即便是"唯独圣经"，在圣经中最为强调那些篇章，那些段落，也还涉及到一个选择性的问题。

马丁·路德一方面认为包括旧约在内的整个圣经都是神圣的。他在《旧约序文》中谈到：旧约既是新约的基础与证据，就不当受轻视，不要见怪旧约里所常用的简朴语言和故事，不管那些语言和故事是多么简朴，它们都是上帝的权威与智慧所产生出来的判断，正如基督在马太福音十一章里所说，这是那使一切聪明通达人都成了呆子，却向婴孩或愚钝人显示出来的圣经。但是，他自然更看重新约。比较两约，他说旧约主要是一部律法书，教导人们

[1] 马丁·路德在《桌边谈话·论称义》中谈到:"这个论我们如何得救的信条，是整个基督教教义的要点。神学中的一切争论都必须以此为依归。以前众先知的工作大体都是为阐明这件事，他们对这个题目有时很为困惑。我们若以有恒的信心坚守这个信条，别的信条，如论三位一体等等的信条，就可以迎刃而解。我们只有藉着基督才能得救，乃是上帝宣布得最清晰明确的信条。"见《路德选集》第 533 页，宗教文化出版社 2010 年版。

该做和不该做的事，并举出人们遵守或破坏这些律法的一些例证与故事。新约则主要是一部福音书，或说是恩言，教导人们在什么地方可以得到遵行律法的能力。但圣经的整个精神都是从头至尾赞美信仰高于一切善功、律法、和功德之上。

在新约中，马丁·路德认为约翰所写的福音书乃是那唯一的、亲切的、真实的主要福音，远超过其他三福音书之上，同样，圣保罗和圣彼得的书信也远超过马太、马可、路加。圣约翰的福音书和第一书，圣保罗的书信——尤其是罗马书、加拉太书和以弗所书，以及圣彼得的前书，乃是把基督指示给每一个人的书。尤其是罗马书，在马丁·路德看来，这封书信实在是新约的主要部分与最纯粹的福音；它不仅值得每一个基督徒研读烂熟，而且值得他天天去全心揣摩，以它为日用的灵粮，因为它本身乃是一大光亮——这光亮差不多足够用来照明全部圣经。

而要让马丁·路德觉得自己悟到了的真理向尽可能多的人呈现，使这真理走向大众，就首先需要翻译，而且是普通人通过方言就能阅读的翻译。马丁·路德先是用德语迅速地翻译了新约，后又投入了对旧约的翻译。[1] 他在这方面所花的精力和心血不亚于他的著述。在路德之前的时代，甚至像路德这样的学者修士、也不容易觅得全本圣经，看到的多是部分解说和语录，或者说即便找到原文的圣经，也没有本民族语言的圣经，而路德将其翻译为德文，使圣经能够为所有略通文墨的人都能够阅读——甚至能够通过朗读使不识字的人也能深受其感染，这样，它就将对社会的整个中下层发生影响，尤其对其中的具有宗教性的“会根人“发生影响。

在马丁·路德翻译的德语圣经广泛地不胫而走之后，也遇到了一些多来自罗马教会人士的对他译文准确性的批评，马丁·路德为此专门写了一篇论翻译

[1] 翻译有时是比著述更重要的工作。马丁·路德在匿居瓦尔堡时三个月就将新约译成德文，在 1522 年出版。因旧约篇幅太大，所以他把它分成摩西的历史和律法书，其他历史书，先知书三部，陆续翻译出版。 第一部摩西的书于 1523 年夏出版。第二部其他历史书于圣诞节出版，第三部先知书直到 1532 年方才告竣。路德的全部德文圣经在 1534 年问世。

的辩驳和辩护的文字：《论翻译：一封公开信》。他认为翻译并不是一般人想象的都能从事的工作，需要有一颗敬虔的心。他批评有的罗马教会人士一面抄袭和盗用他的德文译本，一面却攻击他的翻译，带点讥讽地说"让他们翻译一本适合自己的好了；我祝他一路平安。"[1]

马丁·路德在拉丁文言之外，用当时的地方口语开始翻译圣经有开拓之功，也是态度严谨和信实的，他谈到他常常为了一个词的翻译也常常有"旬月踟蹰"。但他的确也在自己的翻译中的有的地方加入了自己解释的意思。他在译"罗马人书"三章二十八节时，译成"我们看定了，人称义是仅因着信，不在乎遵行律法"，即加上了原文没有的"仅"字，而且坚持不改。他为自己辩护说，这和德语的特点有关，如要翻译得清楚而有力，就得加上这个字。当然，更重要的是，这和纯正的信仰有关，是符合圣经的精神以及早期教父们的解释的。他认为原文本身和圣保罗的意思都需要有这个字。在那一节，保罗论及基督教教义的主要点，即我们因信基督称义，而非因遵行任何律法称义，并且他完全废弃一切行为，甚至说，律法虽是上帝的律法和道，但律法的行为并不能帮助我们称义。马丁·路德说："我并非是惟一或首先说到仅因信称义道理的人。在我以前，有安波罗修，奥古斯丁和许多别人都如此说了"。[2] 他说他着重"仅因信称义"，并没有其他的理由，而只是要冒犯人，降低人，使他们知道，他们并不能因善行称义，而仅因基督的死和复活称义。惟独信仰，而决非任何行为，才能把握福音所传得死和复活。但马丁·路德并不是完全否定善行，或者将善行与恶性等同，他只是否定善行在"称义"或"得救"方面的意义，否定人仅仅靠自己的善行能够称义和得救。他说："若他们不能因律法的善行称义，就更不能因恶行和无律法称义了！因此，人不能说，因为善行无能为助，所以恶行就能为助了；正如人不能说，因为太阳不能帮助一个瞎子看见，所以黑夜就能帮助他看见了。"[3]

[1] 《论翻译：一封公开的信》，见《路德选集》第 533 页，宗教文化出版社 2010 年版。
[2] 同上，第 386 页。
[3] 同上。

## 二

在圣经的最高权威之下，马丁·路德并不是不看重理性。1521 年在面对高压的沃木斯大会上，他在最后陈辞中恳切地喊道："我的良心，我的良心是为上帝的话所约束。除非有人能够根据圣经用理智的明晰论据来说服我，我不愿，亦不能取消前言。"[1] 所以，他还是可以说诉诸了某种范围内的理性，我们也可从理性的角度更仔细考察马丁·路德对"因信称义"的详细阐述。

马丁·路德在《罗马书序文》中的开始也表现出一种理性，甚至分析哲学家的态度。他说，首先，我们必须知道其中用字，知道圣保罗所用"律法"、"罪"、"恩"、"信"、"义"、"肉体"、"灵"等词语的意义何在。[2]他在《加拉太书注释》对一般的"义"的概念做了一个分类，认为义有各种各类。有一种义是属政治的，为世上的君王，哲学家，和律师所处理。也有一种义是属礼仪的，为人的和教皇的遗传所教导。此外，另有一种义，称为律法或十条诫的义，这是摩西所教的。但是，还有一种义超乎这一切的义，那就是信的义或基督徒的义，这义我们必须从以上所说其他的义分辨出来，因为其他的义与此义十分相反。这些义可以说都是上帝的恩赐，像我们所享有的其他善事一样。这最优秀的义，即信的义，即上帝藉基督在律法之外所归于我们的义，它既不是政治的义，也不是礼仪的义，也不是上帝的律法之义，也不是在于我们的行为，且是与前面的义绝对相反的；那就是说，这义仅是被动的义，来自神的恩典的义，而前面所说的义乃都是自动的义，人主动而为的义。而在这种最好的恩典的义中，我们不行什么，也不将什么给上帝，却只接受上帝在我们心里动工。这义我们不是遵行，而是容纳，不是具有，而是接受；父上帝藉耶稣基督白白地将这义赐给了我们。[3]

马丁·路德认为：我们可以想像有两个世界，一个是属天的，一个是属地

[1] 转引自《路德选集》导论一"路德及其传统"，作者汶滋（Abdel Ross Wentz）是原书编选者。见《路德选集》第 7 页，宗教文化出版社 2010 年版。

[2] 《路德选集》第 479 页，宗教文化出版社 2010 年版。

[3] 同上书，第 501 页。

的。这两个世界里的义其实有天壤之别。律法的义是属地的，涉及地上的事，我们用来行善。但是正如地上除非先从天上得着雨水，成为肥沃，就不能结实；同样，我们在我们的功德或善行之外，除非先靠基督徒的义成为义，那么我们靠律法的义即便行许多善事，还是等于没有行什么，虽遵守律法，还是等于没有遵守。但这种义是属天的，被动的；不是我们生来所有，而是从天领受的；是并非由我们赚得的，而是用信心把握的；靠此我们才能驾凌于一切律法和行为之上。[1]

因此，马丁·路德说，如果我教训人说，人因遵守律法可在上帝面前称义，我就逸出了律法的范围、将自动和被动的两种义混乱了，而且是一个坏的逻辑家，因为我没有按正意分解。相反地，我若以律法和行为摆在旧人面前，而以赦罪的应许和上帝的怜悯摆在新人面前，我就是按正意分解了道。因为我们必须使肉体或旧人与律法和行为连结；使心灵或新人与上帝的应许和怜悯联系。因此当我看见一个人，已经受够了伤痛，被律法压制，因罪恐惧，并且渴望安慰，我就应从他眼前撤去律法和自动的义，用福音将被动的义摆在他面前。因为这是远超于人的力量和才能之上，甚至也超乎上帝的律法之上。固然世上万事最优秀的是律法，然而它不能平静一个不安的良心，反倒使这良心更加恐惧，直到绝望的地步；因为罪藉着律法就显出真是罪。 因此困恼不安的良心无法对抗绝望和永死，除非它把握着在基督里所应许白赐的恩典，即由这信而来的被动的义或基督徒的义。以上所言的确像是马丁·路德心路历程的夫子自况： 他由在恐惧和罪恶感重压下的旧人变成了得到白白的恩典、满心喜悦的新人。而这一切都是因为耶稣基督，因为父让子来到了人间，并死而复活。从此人就不再在律法之下，而是在恩典之下，不受律法管辖。因为律法到基督为止，如保罗在以后所说："律法的总结就是基督"（加 3：24；罗 10：4）。基督徒的义属于新人，律法的义属于从血肉所生的旧人。

马丁·路德在《罗马书序文》中还进一步论述了信仰与律法的关系和信仰

[1] 同上书，第 504 页。

的统摄力量。他分析道，纵使一个人因怕惩罚爱赏赐，就在表面的行为上遵守律法，可是这并不是出于内心或乐意或对律法的喜爱，而是出于不愿和强迫；如果没有律法，他就会宁愿别样行。可是在他内心深处是恨恶律法的。所以要认清楚，律法的行为和律法的完成，乃是两件截然不同的事。律法的行乃是一个人凭自己的自由意志或能力遵守律法的行为。但是，在这些行为之下，人心里既然仍旧存有对律法的嫌恶以及在遵守律法时所感觉到的强制，所以这些工作就都是白费而毫无价值的。[1]这些话与两百多年后的康德的观点看来客观上构成一种对峙，康德在承认人的有限性方面也认为人履行义务是不可能不带有某种内心的强迫乃至于嫌恶的，但是，它认为这种出自纯粹义务心的强行是有价值的。

而马丁·路德认为：如果人的心灵是用圣灵浇灌了的，那么他成全律法乃是用愉快和喜爱的心去遵行律法，而且，是不须有律法的强制而甘心过一种虔敬而善良的生活。圣经特别看到人的心，注意到一切罪的根基与源头，即人内心深处的不信。正如唯有信才能使人称义，才能带来圣灵，才能产生对于善良与永恒的工作的愉快，同样唯有不信才使人犯罪，才使人放纵肉体，才产生对于坏的行为的爱好，就像亚当和夏娃在乐园中所经历的一样。 因此，基督把不信称作唯一的罪。这样说来，“义”便是这样的一种信，而称为“上帝的义”，或“在上帝面前有效的义”；因为上帝因我们的中保基督的缘故而把它赏赐给人，并把它算为义。奥古斯丁认为义是内在的，但改革领袖们则不然，只是将其算作“义”。但这并不意味着要完全否定义务和律法。马丁·路德解释保罗在罗马人书第三章所说好像是因信废了律法，但保罗接着又说“断乎不是，我们因信更是坚固律法”就是说，我们因信成全起律法。马丁·路德也承认，那最好的“义”也是隐藏在奥秘中的义，是世人所不知的；甚至基督徒也往往不完全了解它，且在受试探时很难把握它。

[1] 同上书，第 480 页。

马丁·路德在《论善功》中也细致地论述了信仰与善功的关系。[1] 他认为善功主要是遵守上帝所吩咐的摩西十诫，而凭这种信所从事的各种职业和日常生活，也都是善功。摩西十诫中前三条诫命是讲上帝与人的关系，即讲信仰。后七条戒律是讲人与人，人与邻舍的关系，这些戒律是以信仰为先导和依凭的。善功的本质其实是信仰。除了上帝所命令的以外没有善功。诸般善功以相信基督为第一，最高，最宝贵。马丁·路德甚至说在信仰里诸般行为一律平等，彼此相似；行为当中所有的区别都消失，不管它们是大，是小，是长，是短，是多，是少。因为行为之所以蒙悦纳，不是由于它们本身的缘故，而是由于信仰。除了遵守上帝的一切诫命以外，无人能称义。没有信仰的行为不能使任何人在上帝面前称义。第一条诫规定我们心里对上帝的态度，第二条诫规定我们口中对上帝的言语，第三条诫规定我们行为上对上帝的态度，都在摩西的第一块和在右的法版书写着。当然，但愿我们也能够遵行第二块法版的七条诫，对邻舍运用信仰，正如在这头三条诫中是专在对上帝的行为上运用信仰一样。他谈到第四条戒律顺服父母在后面七条中是最重要的。他也谈到第五条诫“不可杀人”是对愤怒和报复说的，在他的时代，他还不太能够想象 20 世纪以意识形态之名的大规模集体杀戮。还有不可奸淫、不可偷盗、不可作假见证陷害人等等也都须严格遵守。但是，他再次强调，一切善功都包括在信仰里。一切善功，不拘形式和名称是怎样美好，若没有信仰，就都是死的。虽然今天的人们也许会说，一切信仰，若没有行为，也都是空的。

但我们的确看到了马丁·路德对一种道德底线的坚守，这尤其表现在他反对暴力迫害与杀戮上，他尤其反对对精神和知识的“异端“实行暴力。他自然是反对罗马教会对”异端“的迫害和烧死的，但他也反对改革派对”异端“的暴力——即包括对罗马教会人士、修士和修女的暴力，也包括对更为激进的精神和知识人士的暴力。他在《致德意志基督教贵族公开书 论基督教的改革》中

[1] See Martin Luther: Treatise on Good Works, Regimen Books and Christian Classics, Vision Press 2017.

写道：” 我们当以著作去消灭异端，而不可用烧死的办法，因为古代教父即是这样做的。假如用火去消灭异端是一种学术，那么，绞刑吏便是世界上最有学问的博士了；我们也用不着再研究学术，谁有力量胜过别人，谁就可以把别人烧死了。“[1] 这道理也可以说是从”因信称义“中来的，如他在《论翻译》中也说，”既然我们证明惟独信仰而非任何行为，才能把握基督的死和复活，而且祂的死和复活又是我们的生命和义，那么他们何必如此诬控人为异端分子，如此烧死人呢？”[2]

马丁·路德如何看待以前论述义务和行为的思想家，包括看待那些德性高尚的非基督徒呢？他在《罗马人书注释和加拉太书注释序言》中谈到，固然有许多人，例如犹太人和异端派，为上帝的缘故，把属世的福分看为粪土，乐意丢弃它们；还有希腊的先贤和哲学家，认为这些人虽然在人面前不夸称他们的义，而以爱好道德和智慧的心来行义，可是在他们的内心深处，他们禁不住要自满，且自夸是聪明，公义，良善的，至少是在他们的意念中禁不住要如此。而且连这种人也是寥若晨星。亚里斯多德在他的伦理学中，清楚述说了人由行为而来的义。然而，上帝的判断却与此迥异，因为照着这判断，称义是在行为之前，而善行是从称义产生出来的。基督徒的义也不是如经院学派所想像的，是人本性的固有素质。律法的行为乃是全部律法的行为，无论是司法的，礼仪的，道德的。若道德律的行为不能使人称义，那么属于礼仪律的行为如割礼就更不能使人称义。律法的行为可以行在称义之前或其后。在称义之前，甚至在异教徒中有许多善人如阿里斯底德（Aristides），法比乌（Fabius）等，也守了律法，行了善事。在称义之后，彼得，保罗，和其他基督徒都遵行律法，然而他们也不能因此称义。不杀人，不犯奸淫等等，无论是按天性，或人的力量，或自由意志，或上帝的恩赐和权能而行出来，都不能使人称义。这里的关键点在于，人必须首先将我们的义和智慧废掉，并将它们从我们的心里和我们自满的意念里除去。基督愿望我们将心倒空，否

[1] 《路德选集》第 146 页，宗教文化出版社 2010 年版。
[2] 《路德选集》第 386 页，宗教文化出版社 2010 年版。

认我们自己的义和智慧，好叫我们不因罪而惧怕以致得不着恩典，也不因德行而追求荣耀和虚空的满足。[1]

马丁·路德在大学讲授过亚里士多德的伦理学，对阿奎那的经院哲学也相当熟谙，应该说他是知道和能够使用理性的论证方式的，但正如前述，我们要考虑到当时的精神氛围，就是人们对于得救的渴望非常迫切，而又相当绝望，即处在一种最大的渴望却遭受重压的境遇之中：现在的人们已经很难理解那时一种相当普遍的对摆脱罪孽，得到永生的强烈渴望，而当时的许多人感到即便是苦苦修行，还是很难看到个人被拯救的曙光。人按照教会与教义的要求履行各种艰苦的磨炼：戒律、善功、苦修，但人性的欲望还是时时冒头，而惩罚的压力又通过种种教义、乃至时刻窥伺在旁的"魔鬼"的诱惑暗影使自身感到几乎万难摆脱。马丁·路德立志也是够高，苦行也是甚严，但还是感到几乎无望摆脱"罪性"，甚至觉得自己处在濒死的边缘，在这样一种时刻，让思想冲破藩篱的路在何方？也许只能通过唯一的和完全的投身信仰才有希望。

所以，马丁·路德终究觉得教义与苦修救不了他，理性和学问更救不了他，而他偶然接触到全本圣经却为他打开了一扇大门，通过对圣经中一些篇章和话语的独特理解，他感到突然窥见了基督的真义，那就是《罗马书》中的"义人因信而得生"。与其无望地在行为中挣扎，不如全身心地投入信仰，委身上帝。他自己也曾购买过赎罪卷，但现在他感到那些还在狂热的气氛中购买的人们是走在了一条错误的路上，而他们的错误还适足以造成利用这一错误而获得大量利益的人的腐败，人们以为自己是在敬拜上帝，用金钱补赎罪过，但接受这些的却还是人，是那些自身已经不怎么在乎信仰，却对俗世的权钱名充满兴趣，在道德的深渊中堕落更甚的人们。所以，他对售卖赎罪卷奋力发出了自己的一击，他自己也绝没想到这一击会有如此的分量，不仅造成了罗马教会的大塌陷和基督教会的大分裂，而且在精神和思想上影响巨大和长

[1] 《路德选集》第 494-495 页，宗教文化出版社 2010 年版。

远。

## 三

近代以来的人们离开信仰、放弃宗教有多种途径和程度。有通过怀疑的人文主义的，有诉诸新的社会理想的，有的甚至是纯然享乐主义和物质主义的。它们有的是完全否定信仰，也否定道义，或者说是”背信弃义“。但我们这里考虑的不是近代以来种种认为信仰与道德皆不可信的相对主义和虚无主义的倾向，而是一种仍然强调、甚至极其强调道德、但却与信仰拉开距离的路径，即”因义离信“。

的确，马丁·路德之后，有一些人因为对“因信称义”的强调更加贴近了信仰。如一百多年后的帕斯卡尔，他深受在天主教中具有新教思想倾向的冉森派的影响，逐步放弃了人文和科学的研究与活动，一次次在精神上更深地皈依上帝，最后进了修道院，在那里找到了他的归宿。但这往往是一些小教派和个人的努力。而时代的大潮流却看来是越来越地依赖于理性。“因义离信”的倾向可以说是从两百多年后的康德那里就发端了或者说发展了的，而且他将其做成了一个全面的哲学理论体系。他赋予道德以一种高度的独立性，即使道德相当独立于政治，也相当独立于宗教。上帝的位置还保留着，但被推到了远方，作为一种德福一致的前提和保证起作用，而道德的根基和标准则被置于理性之上，从理性的论证演绎而来。康德反对以任何目的和结果，包括以神圣的目的来解释道德，来作为道德的根据，他认为道德就是道德，义务就是义务，它们自有其理性的根据，从而开启了一种不再是以价值、善为中心，而是以义务、正当为中心的现代伦理学中的义务论传统。

后来的许多理性道德理论中甚至就完全没有了上帝的地位。到 20 世纪初叶，韦伯可以说通过诉诸思想学术的“价值中立”和强调政治行动领域的“责任伦理“而反对“信念伦理”继续了“因义离信”这一路向。韦伯不是不清楚，甚至不是不向往那种信义紧密结合的精神之火，但是，面对现代社会，他觉得

只能强调两者的分离，尤其在政治领域要强调一种责任伦理而非信念伦理。而 20 世纪下半叶，罗尔斯则将这一思想取向做成了一个比康德更精密、虽然范围也更有限的一个正义理论的体系。罗尔斯比康德更进了一步，甚至所有的价值理论和人生追求，包括康德的全面的道德形而上学哲学也都被纳入了”广泛理论“而必须与核心的道德的”正义“相区隔。

当然，在一个从长期被信仰笼罩、信仰与道德结为一体的精神氛围中发展而来的西方近代社会里，信仰与伦理的关系可以说始终有一种深刻和微妙的紧张。在陀思妥耶夫斯基那里，这种紧张更是常常被推到极致，呈现为一种难于摆脱乃至万难忍受的困境。在他的文学作品中，一方面有对道义的极度强调，有“如果没有道德，上帝如何可能？”的追问，他尤其不能忍受对孩子的凌辱和杀害，甚至借书中人物的口谈到，如果这样的罪行也能够发生和容忍，那么就可能没有一个公义的上帝，或者说上帝的存在也就没有什么意义了。他觉得离开道德的上帝及其与人的关系是不可思议的。但是，在他那里，分量更重的还是信仰，他也同时追问：“如果没有上帝，道德如何可能？”，或者换一个反面的说法：“如果没有上帝或是上帝死了，是不是人就可以为所欲为，什么事都会做，什么也都可以做？”他觉得没有上帝的道德或者说离开信仰的道德也是不可思议的。他还借“宗教大法官的传奇”深刻地描述了一种人类中多数与少数的自由困境。

罗尔斯（1921-2002）也经历了一个像马丁·路德一样从自身的生命体验而发生一种思想和精神转向的过程。他出身于一个基督教家庭，在他读普林斯顿大学的最后两年，甚至对宗教发生了一种超越习俗的热情，开始深切地关注神学，他 1942 年底提交的学士毕业论文即以《简论罪与信仰的涵义：基于共同体概念的一种阐释》为题，他甚至考虑进入神学院学习以成为一名圣公会牧师。在论文中，他曾经这样写道：“我们越快地停止膜拜柏拉图和亚里士多德，情况就越好。一盎司的《圣经》抵得上一磅（或许一吨）的亚里

士多德。"1 但是战争改变了这一切。他不久就参军到了太平洋战场，直到战争结束重返大学。在他去世之后，人们在罗尔斯的电脑中，发现了一篇他创建于 1997 年的遗稿，题为《我的宗教观》，其中记录了他转变的心路历程：

我出生在一个习俗宗教的家庭。我的母亲是一个圣公会教徒，我的父亲是一个南卫理公会教徒……我也只是一个习俗宗教的信徒，直到我在普林斯顿的最后两年。我变得深切地关注神学和它的教义……我甚至都打算去神学院，……但是在战争最后的一年左右，所有这些都改变了。……从那时开始，我认为我不再是一个正统教徒……我开始是一个信仰正统圣公会教的教徒，而在 1945 年 6 月我却完全放弃了它。……有三件事凸显在我的记忆中：克雷山脊事件、迪肯的死、听到关于大屠杀的消息以及对它的思考。……这些事件——尤其是广为人知的第三件事——以同样的方式影响了我。……当上帝并不能从希特勒那里救出数百万的犹太人，我怎么能够祈祷和请求上帝来帮助我，或者我的家庭，或者我的国家，或者任何我所关注的值得珍惜的事情？上帝看起来是公正行事。但是大屠杀不能以这样的方式被解释，所有我听说过的这样去做的企图都是丑陋的、罪恶的。把历史解释为上帝意志的表达，而上帝的意志必须符合我们所知道的最基本的正义观念。因为，除此之外还有什么是最基本的正义？因而，我很快就拒绝至高的神圣意志的观念，而基督教教义中表达的正当（right）和正义（justice）的观念却是另一码事。……我开始想它们当中许多都是道德上错误的，……由此，我认识到对宗教自由和良心自由的否定是一个非常重大的恶，这些自由成了我的道德和政治观点的支点。最终它们也成了我关于民主政体观点的基本的政治要素，通过政教分离的形式体现在各种制度之中。……（而）关注于我们自己的得救以至于其他事情都变得无关紧要。[2]

[1] John Rawls: A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: with "On My Religion". Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009. Edited by Thomas Nagel. p.107.

[2] A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: with "On My Religion". Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009. Edited by Thomas

罗尔斯所述的战争中发生的三件事除了听闻我们现已熟知的纳粹对犹太人的大屠杀之外，一件事是在克莱山脊一个路德教的牧师在布道中说，上帝让我们的子弹打中日本人而保护我们免受他们的子弹，这让他觉得荒唐且愤怒。他认为基督的教义不能以这样的方式去使用。另一件事是他的战友迪肯因为血型不符而让他去了医院输血，自己随一位上校去了前线侦察而两人均被炸死。这样的事情其实不止一件，罗尔斯幼年时曾经两次患病传染了他的两个弟弟，结果他活过来了而两个弟弟都死了，还有与他同样应征入伍的许多普林斯顿大学毕业生在战场上死去而他幸免。为什么灾难落在那个人身上而非这个人身上？而那个人其实可能比这个人更不应该对此负责。一个全能全善的上帝对此是怎样预定和安排的？而这其中除了自然的灾难，更有人为的灾难——有些灾难如大屠杀完全是人类的罪恶引起的，一个完全公义的上帝为什么对此视若无睹？战后罗尔斯继续探讨了宗教的历史，他的研究使他进一步感到要捍卫信仰和良心自由的正义的话，就必须离开排斥异端的宗教来独立地探讨道德与正义。但即便从他的这篇晚年遗稿来看，虽然他强调和推崇人的理性，但也并没有断然地否定信仰和上帝，他还是被像博丹那样一种从宗教信念中引申出来的宽容的思想所吸引。

后来罗尔斯一直致力于对社会正义理论的探讨，尤其是在《政治自由主义》中，他试图将宗教乃至一切有关人生价值追求的广泛理论与社会正义理论分离开来，他认为现代民主社会已经形成了各种多元的信仰、哲学和价值理论的格局，这些信仰中的任何一种都不可能得到全体公民或几乎所有公民的认肯。这些合理然而却并不相容的完备性学说之多元性，正是立宪民主政体之自由制度框架内人类理性实践的正常结果。而他的问题意识在于：这些持各种不同的宗教信仰和价值追求的人们如何和平稳定地共同生活在一起?

---

Nagel. p.259-266. 译文采用左稀、仇彦斌、彭振的译本（中国法制出版社 2012 年版）。

罗尔斯回顾了近代以来的西方历史，他认为三次历史性的发展深刻地影响了道德哲学和政治哲学的性质。而首要的发展正是十六世纪的宗教改革。它使中世纪的宗教统一分崩离析，并导致了宗教多元论。而这又依次孕育出其他各种各样的多元论。宗教权威和基督教时代的信仰不再是支配性的。宗教改革使中世纪基督教这样的权威主义的、救赎主义的和扩张主义的宗教产生分裂，新的宗教与它从中分裂出来的罗马教会有所不同，又有所相同：路德和加尔文也还是与罗马教会一样是不容异说的。

因此，罗尔斯认为：政治自由主义以及更一般意义上的自由主义的历史起源，其实正是宗教改革及其后果，其间伴随着十六、十七世纪围绕着宗教宽容所展开的漫长争论。所有公民，他们既都是自由而平等的公民，又因各种合理的宗教信仰和哲学学说而深刻分化，那么，他们所组成的社会如何能够达到长久的稳定和公正？罗尔斯认为这是一个政治的正义问题，而不是一个关于至善的问题。近代道德哲学家一直试图解决这一多元共存的正义问题。他们希望确立一个独立于教会之外的、适应于日常有理性和良心之个人的道德知识基础。道德究竟是本源于上帝理智中的一种价值秩序，还是以某种方式源于人性本身——理性、情感、或者两者的统一？休谟和康德均以他们各自不同的方式认可后者。但他们还是属于一般的广泛的自由主义，而罗尔斯试图提出一种范围有限的政治自由主义，即认为可以发现一种所有合理的广泛价值理论和宗教信仰都可以相容或支持的“重叠共识”——也就是一些最基本的正义原则。这些基本的正义原则是独立于各种广泛理论和信仰的，并不是从它们引申而来的，并不以任何一种信仰为根基；在这个意义上，正义是与信仰脱离的；当然，这并不影响正义能够与各种不同的合理信仰兼容和得到它们的支持。

总之，在罗尔斯看来，政治自由主义恰恰是宗教改革的一个结果，因为宗教改革导致了教会的多元化，乃至个人价值追求的多元化，这自然是违背其创始者路德与加尔文的意愿的。面对接踵而至的宗教战争，大概只有两条

路可走：一是精疲力尽，打不动了，最后达成一个临时的停战协议；再就是寻求一种宗教宽容、信仰自由的理论作为新的、独立的正义理论。后者才是长治久安之道。

罗尔斯并不像有些学者那样批评乃至激烈地否定宗教，他还是将合理的宗教信仰看作一种可以与正义理论相容乃至给予支持的价值体系或广泛理论，但试图成为"重叠共识"的一个方案的他的正义理论已经可以说是完全脱离了不仅基督教，也包括其他所有的宗教和广泛的价值理论，他有意地摒除了他的正义理论中生命信仰和生活价值的内容。罗尔斯并不致力于否定和批判一般的宗教信仰，甚至我们可以说，一种与其早年信仰不无关系的怜悯，可能还是深深地渗透到他的强调最关怀最弱势者的道德哲学之中。"离信"只是在其社会的正义理论中呈现，这并不妨碍他的个人生命仍然可以持有一种信仰。持有信仰者也同样可以对道德或其他学科的理论做一种独立的、理性的建构与探讨。

在罗尔斯之后，虽然说信与义分离是一种大趋势，尤其在学术界更是主流。但是，我们也看到一些互相接近的愿望和努力。比如在信仰这边，1993 年 8 月底至 9 月初，在美国芝加哥召开了一次由来自几乎每一种宗教的 6500 人参加的世界宗教议会大会，提出了一份《走向全球伦理宣言》。这份宣言承认不同的宗教和伦理传统对于何为善恶正邪，常常提出彼此十分不同的根据。但《宣言》的签署者们认为，这些分歧不应当阻碍人们公开宣布一些人类已经共同拥有并共同肯定的东西，这种东西就是人类对一些最基本的道德规范和义务的共识，例如 "己所不欲，勿施于人"、"人其人"、 "你希望别人怎样待你，你也要怎样待别人。"以及几乎可以在所有宗教和伦理传统中发现的这四条古老诫命："不要杀人，不要偷窃，不要撒谎，不要奸淫。"他们认为这些基本义务是可以独立于任何特定精神信仰而构成所有信仰的共识的——恰正是因为它们不特属于某一既定信仰，才能作为各种信仰的共识。

而在道德学术方面，我们也能看到一种寻求信仰的努力。据一位学者的介绍，美国著名法哲学家德沃金的最后遗作是一部叫《没有上帝的宗教》的书，他在书中对理性和自由主义学说的不足进行反思，他坚称，无论科学、逻辑还是价值，最终还是需要信仰支撑。他认为假如那些自由主义的思想家以及激进派的学者，都能够从一开始就重视宗教，也许我们今天的社会就不会像现在这样在精神上严重匮乏。当然，他所说的宗教信仰，并不只是有神论。他认为宗教并不等于神，宗教比神要深奥。他初步提出了一种类似于人文主义"宗教"的设想。另外还有一些学者在步入中老年后，也开始认识到自己以及理性的局限性，不得不重新开始思考宗教问题。如著名的解构主义者德里达曾经对宗教有过不屑一顾的批判精神，但在年事渐高的时候又对宗教发生了兴趣。哈佛大学法学院的左派思想家昂格尔最近也出版了新著《未来的宗教》。[1]

**四**

前面的叙述中已经包含了一些评论，但我现在尝试对"因信称义"和"因义离信"这两种观点做一些总括性的分析和批评。

从信仰与道义的关系来看，在传统社会中，信仰与义务、价值与规范、基本上都是结合的，也就是说，不管是传统中国的儒家希圣希贤与德行义务，还是古腊城邦的多神论与追求卓越行为，犹太教的信仰与戒律，宗教改革前的基督教的信与义，都是将两者结合在一起的，而且有些结合得非常紧密，并都是将前者放在更高或更优先的位置。马丁·路德所反对的罗马教会，也同样是将信仰放在至上的地位。这里我们有必要区分"最高"和"唯独"，"最高"意味着下面还有次高的内容，而"唯独"则是囊括了所有的部分。罗马教会自然也是将信仰、信心视为最高和至上，但它不排斥其他的部分，还强调礼仪、戒律、善功和补赎。但在长期的过程中，下面的部分有可能会侵蚀、遮掩甚

[1] 於兴中："自由主义者的宗教问题——德沃金《没有上帝的宗教》之介评"，《中国法律评论》2014 年第 3 期。

至替代最高的部分，而这也就是改革宗要抗议的，它们要恢复最高，要强调信仰本身，所以采取了一种"唯独"的观点。人仅凭信即可称义，即可得救和永生。律法和善功并不是必要的，当然这也不是说不要律法，而是说，遵守律法乃至爱邻人将是信靠上帝的自然而然的一种结果，一种副产品。

这里其实可以分析出三种观点：一种是"人仅凭信仰就可称义"；与之对立的一个观点则是"人仅凭自己的善行就能称义"，这种观点可以说是非宗教信仰的道德观点，但在这中间还有一种观点可以说是：人首先或主要是要凭自己的信称义，但是，也要通过自己的善行、功德来称义。这种观点大概就是天主教的观点，它是一种仍然守住信仰的中道，但在长期实践中却可能产生流弊——即忘记了以信为至上的本义。

在一个宗教兴起的时候，无论基督教信仰精神的古代兴起还是近代复兴，大概都必须诉诸一种能够极大调动人的信仰的力量，但如果它要在社会上取胜，或者需要巩固这胜利，那么就一定要整饬纪律，乃至产生某种具有差序的制度，产生出一套严密甚至繁复的礼仪和戒律。少数信仰精英可能会渐渐不满意于这些制度礼仪，但它们却可能对多数有效。包括新教自身，在加尔文那里马上就开始着手建立秩序和纪律，而也许正是这种制度秩序，止住了马丁·路德启动的"滚石"（茨维格语），使新教教会壮大起来，其教义传播开去。马丁·路德宗教改革思想中所蕴含的信仰的良知自由、打破教会对圣经的垄断解释，"平信徒皆为祭司"的自由平等和个人主义思想，不仅对后世产生深远影响，当时就引发了一些激进的运动。其中一个极端运动如明斯特城的共有共享财产的实践，但它很快就造成了混乱和流血，以致昙花一现；而加尔文的日内瓦城却成为新教运动和精神的模范而影响深远。这样的两座城预示着非常不同的两种方向。

但新教虽然后来也在组织上巩固了，却再也不能获得罗马教会的那种相当普世的统一，这也许就是它的自由平等和个别化的教义思想特点所确定了的。即便都是推崇信仰和圣经，也还是会有许多不同的强调和理解，这就造

成了种种疏离以致分裂。新教和罗马教会分离了，它自身也分离成许多教派和教会。欧洲精神一体的昔日再也不能复见。但由于新教还是比罗马教会更重原始的信仰精神。所以，它虽然缺乏旧的宗教制度的那种建树，却还是能一次次激发起热烈宣讲和传播福音的运动，并以这种运动的方式深刻地影响到世俗社会。

于是可以说宗教改革派还是抓住或重新恢复了一些根本的东西，这就是信仰的原始和持久的精神。另外，它也看清了人为加在信仰上的一些外部附属物就只是附属物，从而再次肯认了人就是人，而上帝就是上帝。这可能是它最有意义的一点，即意识到人的有限性，人与上帝有着永恒的距离。马丁·路德为什么如此强调"信"，这自然一方面是抗议罗马教会的腐败现象，还有更为根本和重要的一面，也可以说是防止人的僭越。路德本人也是坚守信仰和行为的范围和限度的，实际也是坚守比较原始的基督教的界限：即主张信徒不应该过度地介入社会政治，介入此世，而是应该主要以属灵的国为限，主要是因信仰得生命和自由，而在世俗的国，则还是要服从，不追求社会的完美和人间的天堂。"因信称义"强调人凭自身无论如何达不到完全的道德的义，人在道德上无法功德圆满，更达不到那种高尚完美的善。人不能完全信任自己，更不能任意放任自己，这就削弱了自由和个人本位思想可能造成的危害。于是人不能不诉诸超越存在的力量，希望着他的恩典。藉此肯认，人才能够为自己的行动设定一个牢固的界限而不致僭越，从而阻止无数的恶事——因为有许多的罪行正是以"人间完美的理想"之名犯下的。

一种精神信仰能够极大的调动起一个人的力量，也往往能够使一个群体都达到某一种精神水平或进入某一种精神氛围，从而使道德水平也自然地维持在一个较高的水平，至少不会始终紧盯着物质利益。但是，如果说人们达不到完全的"义"，是否又能够达到完全的"信"？而且，如果人们的主要追求改变了呢，即"信"的内容改变了呢？当得救的热望淡化乃至消失，这时会发生什么情况？"唯独信心"，但如果没有善功、道义、礼仪与戒律的夹持，这个

“唯独”却慢慢淡化、转型或者突然丢失了呢？信仰的确是可以突然得到或顿悟的，但是不是也可能突然丧失？既然可以完全自由地凭个人的良知来进入和判断真理，那么，一个原本的信徒会不会凭他的内心来达到这样的结论呢：某种宗教信仰，甚至所有的宗教信仰的真理其实都是虚幻的？另外还有从来就不信的众多人呢，对他们怎么办？如果按照绝对的预定论和完全的恩典论，认为得救与人的行为、与尘世的努力全然无涉，而活着的人，肉体的人又永远不可能达到完全和普遍的“信”，那么，是希望还是绝望？另外，还有其他宗教信仰也大概会有类似的”因信称义“，以及无超越存在的信仰者会不会对“因信称义”望文生义，将此一原则挪用到世俗的生活领域，乃至滥用为可以用信念来证明自己的一切行为和手段呢？当然，新教思想家可以说人与上帝的连接并不是在圣洁的基础上，而恰恰是在完善的上帝与不完善的人的基础上，甚至就是在人的罪性的基础上。是上帝接近人，而非人能够接近上帝，人只需信靠上帝。但是，何以一种信靠，尤其是相信一种与人的努力无涉的预定论能够使人产生巨大的精神力量，包括在世俗社会中抗恶行善的巨大力量，还值得我们深长思之，仔细探究。

从道德的本质根据或者说本体论来看，“因信称义”如果将“义”理解为在上帝面前被称为“义人”，因而可以“得救”，那么，“因信”而“称义“即便在理性逻辑上也是成立的，并不矛盾。但如果将这“义”理解为道德的“义”，则在理性逻辑上是通不过去的，或者说只能依赖一种信仰的飞跃。道德还是有一种独立性的，有它自身的根据和内容，这种根据和内容不是来自政治权力，也不是来自一种精神信仰。

另外还有道德的功夫论的问题：即人们怎样才能成为一个有道德的人，成为一个义人？这涉及到心灵与行为，信心与习惯的问题。从根本上说，是要从一棵好树才能结出好果子，从一个好人，一颗善良的心那里，才能保证源源不断地产生好的行为。但是，如何训练成为一个好人，如何养成一颗好的心灵，恐怕也还是要努力从行为习惯上着手或者不偏废。正如新约《雅各

书》第二节反复说明的："信心若没有行为就是死的。""你将你没有行为的信心指给我看，我便借着我的行为，将我的信心指给你看。""信心因着行为才得成全"。"人称义是因着行为，不是单因着信。"[1] 类似的，中国心学一派的儒家如王阳明也是极其强调道德良知的精神力量，但是，后来到晚明，其后学的一些流弊产生了，一些人只是空谈心性而行为放诞，以致明清之际的一些大儒反过来强调行为习惯和规范约束的重要性，特别强调要在事上磨炼，那怕是"强恕以行"、"强名以行"。

时光过去了五百年，人类生活的世界也发生了很大的变化。哥伦布在 1492 年发现了美洲，后又有麦哲伦的环球航行，马丁·路德似乎不很清楚或者说不关心和重视这些事情，但它们对世界的影响却至为巨大，另外还有科技和经济的飞跃发展。我们今天已经进入了一个全球化的世界。还有民族国家也迅速定型和发展，我们除了处身于一个文明历史和文化取向相当不同，但却紧密联系的全球世界之中，也处身于自己所属的政治社会，亦即处身于一个主要是以地域而非以宗教信仰和种族来划分的国家的架构内。政教分离或信仰自由也多载入这些国家的宪法。试图将生活在同一个政治社会中的人们的信念、信仰统合为一种宗教信仰是不可能的，而从全世界来看，那就更不可能。这种多元化已经不仅是现状，还被人们视为正常以致正当。那么，罗尔斯的问题就始终存在，即这些信仰和价值观念不同的人们如何和平共处乃至守望相助？

当然，以上的评论和疑问是仅仅从一种单纯的道德观点，从一种政治社会、一种全球化的人类的观点所做的批评，如果从一种信仰的内部的观点看，当有另外的看法或结论。我们也要考虑到马丁·路德的话主要是对信徒或准信徒说的，是主要在教内处理"信"与"义"的关系。但无论如何，肯定还是可以乃

[1] 马丁·路德认为这篇虽然包含一些杰出的段落，但其也重视行为和律法，与保罗和整个圣经的精神有违，所以他个人并不认为它是真经，不具有使徒书的权威。See Martin luther: Selections from His Writings, Anchor books，Random house 1962, pp.35-36.

至必须独立地提出一种能够包括所有人的道德，以处理各种各样活着的、不同信仰和价值追求的人们的关系。而从康德到罗尔斯的努力，看来就是尝试探讨这样一种道德的可能性，这些人无法靠加入对方的信仰或确认一种统一的信仰来解决人与人、国与国相处的问题，他们或许只能主要依靠理性的对话来沟通和达到某些基本的有关行为规则的共识。

但这方面的探讨的确也遇到许多问题。罗尔斯是一生做一事——即毕生探讨社会正义理论的一个典范。他并不否认合情合理的信仰与正义可以相容和给予支持，他只是认为应该将信仰从正义的内容和根据中分离出去。但罗尔斯可能还是没有完全澄清和解决正义的重叠共识如何与价值信仰连接的问题。即便同意有许多价值信仰与这种重叠共识是可以调整得相容，但是它们与重叠共识的关系肯定不是等距离的，反过来说，即政治的正义对这些价值信仰可以做到基本上中立，但并不可能完全中立。这有理性的原因，有一些价值信仰可能内在地蕴含着更多的对正义共识的相容因素和支持力量，还有一些价值信仰则可能只有较少的相容因素和支持力量。另外还有传统历史文化的原因，如果使某些，甚至最好是某一种扎根本土的价值信仰与正义共识建立比其他价值信仰更为紧密的关系，它也能够给予这种正义以最强大的力量支持，而且给许多遵循正义者个人解决安身立命和终极关切的问题。因为自由主义的一个有时是致命的弱点是：它缺乏足够的力量，它有时甚至不能够保护自己。它也缺乏足够的吸引力——无论对多数还是少数，人毕竟是完整的人，除了义务感和正义感，还有种种深度的价值追求和更高的信仰渴望，有各种各样的生活情趣和生命意义的追寻，这些才是最富有吸引力的，最能提供行动力量的。人们还常常看到，将信仰与规范——有时甚至是误导的信仰与错误的规范——紧密结合在一起的教义，却往往比单纯理性具有更大的吸引力和整合力。且不说理性也不易消弭分歧，乃至“唯独理性“也会犯错，而即便是充分恰当的理性，也还是力量不够。我们会遇到单纯理性的瓶颈甚至陷阱，以致有时我们不得不问：分离信仰与道德、价值与规范是否真的可能？这样做会不会切断我们的传统，分裂我们的人格？而且，即便最后达成

某些共识，它们是否过于稀薄，缺乏厚重的支持和强大的吸引力？

也许出路还是在于某种平衡和适度。而要如此，就可能首先需要这两个观点各自有意识地限定自己的范围，如果”因信称义“仅仅是就一种精神信仰的内部而言；如果”因义离信“只是就一种应用于调节所有人关系的道德理论而言，它们看上去的歧异也许就并非是内在固有的，至少不易酿成暴烈的流血冲突。以上我们在思想理论上的对照主要是为鲜明起见，而人类实践在这五百年的时光中对各种尖锐的观点已多有磨合与调适。生活的力量和灵活性都要超过理论。而在理论方面，注重超越信仰的思想观点与注重人间道义的思想观点也还是可以进一步互相接近，加强沟通，除了自己所持的观点，也考虑到另外的观点。也许我们是能够做到不同的观点有某种视野的融合的，进而在“信“与”义“的各自内容和相互关系上，达到某些比现有认识更为深刻的认识，比现有共识更为有力的共识。

# 一般论文

# Articles

# 埃克哈特之虚无与老子之无的比较

李宜（武汉大学）

**摘要：**埃克哈特学开启了新一轮宗教哲学与比较哲学的对话。否定之道是埃氏与老子共同的思想主题，二者对虚无（nihil）或无都有特殊偏好。本文拟从两个方面比较埃克哈特之虚无与老子之无：上帝/造物作为纯粹之虚无以及虚无之纯粹性与以平衡*有*之异化的无，以及明确的知性与隐含的知；相对应的探讨依次为：第一部分将涉及埃氏纯粹虚无的纯粹性以及老子的那带有混沌色彩、与有彼此相生的无；第二部分则比较埃氏富原创性的——保罗看到作为虚无的上帝与老子的視之不見：沿着埃氏对于虚无、看以及认识三者的思路，发掘其与老子关于知（无知与不知）的可比较之处，作为系列比较的一个环节。

**关键词：**埃克哈特、老子、虚无

长久以来，“埃克哈特大师”（Meister Eckhart）这个名字一直隐匿于“神秘（主义）”[1]的标签之后，在国内学界鲜为人知。然而，随着后现代思潮在其叛逆现代社会的逆反中迅速滑向对自身的怀疑与否定，人类社会在各种社会实验的尝试之后陷入创新乏力的危机之中。正如雅克·巴尔赞所言：衰落意味着“看不清前进的道路，失去可能性”[2]，这就愈发促使我们向过往时代寻求亮光，其中就包括对中世纪的再发现。而当我们翻开中世纪经院神学，基督神学人学的形而上传统依然闪现着爱与正义的光辉。埃克哈特的神学与人学正是经院神学鼎盛时期的成

1　而其实充分传承道明会布道精神的埃克哈特致力于反对当时盛行的各派神秘主义，不仅自己很少使用这个词，也“从没有把他自己的思考跟这个词联系起来”。参见文森：《无执之道——埃克哈特神学思想研究》，郑淑红译，北京：华夏出版社，2016 年，第 104 页。
2　参阅雅克·巴尔赞：《从黎明到衰落——西方文化生活五百年（1500 年至今）》，林华译，北京：世界知识出版社，2002 年，序言第 8 页。

果，他那在今人看来的所谓“神秘灵修”，其实饱含着基督教信仰与理性两大主题的最激烈之辩证张力，影响了库萨的尼古拉、年轻的路德、弥尔顿、帕斯卡、谢林、黑格尔、尼采、康定斯基、海德格尔、荣格、巴尔塔萨、拉康、现象学的米歇尔·亨利以及解构大师德里达等一代代思想大师。他的思想是如此现代甚至后现代，在遥远的中世纪就从其艰深的三一神学开出了“自我”、“主体性”、“辩证法”等极现代的人学命题，所开创的“莱茵河畔神秘主义”深刻影响了欧陆特别是德意志哲学（密契、诠释学、理性主义及灵修）。更可贵的是，埃克哈特大师还是著名的跨宗教对话者，他的引文向来不拘于基督教神学家，而是包括所有他涉猎的思想者。他的思想既是典型的西方道统下的思辩哲学，又富含东方式的密契玄思，他的形而上学充满了静态的永恒与动态的生命力，纵横捭阖之间，基督教神学的魅力尽览于心，既可满足灵性的渴慕，又可饱享玄思的幽深。无论是在宗教哲学、形而上学、宗教对话领域，还是思想史研究、对当下及未来的思想展望都具有突出重要的意义。埃克哈特学正成为西方思想界继教父学、中世纪神哲学之后的又一大关注点。

虚无与无分别是埃克哈特大师与老子的经典术语。两位思想家藉此术语所阐发的妙想玄思是东西方智慧的结晶。一般认为埃克哈特大师是一位特别适合作宗教哲学比较的形而上学家，这不仅因为他的著作里引用了大量的“异教大师”的文本，更因为他极为广阔的心胸与视野，将宇宙人生的关怀统摄于基督信仰与神哲学之中。他的思想因此而包罗万象：既有新柏拉图主义的踪迹，又从迈蒙尼德那里汲取养分，身为中世纪生人又不免受到亚里士多德—阿奎那的直接影响，虽然如此，他仍不失为一位“奥古斯丁主义者”（按其受奥氏的影响以及引用量），而他对奥氏的创意式的发扬，体现出他作为传统基督教神学家尊重并重塑传统的一面。

当然，我们的时代离着中世纪的思维文化语境已然相去甚远，何以定义“基督教传统”这一活的、不断于当下生成的传统始终是一个挑战；但毫无疑问的是，我们的以及法国启蒙运动之后的时代已经大大低估了中世纪思想的深度、力度与包容的程度：一个被贴标签为“基督教统治”的文化圈及其时代，一个追求分辨信仰思想正统与异端的时代，埃克哈特竟然没有因其言“上帝是纯粹的虚无”而受异

端审查、反而是因其言"所有造物皆为纯粹虚无"而受到审查。当然，身为道明会当时第二号人物，埃克哈特异端嫌疑依然是教会史与思想史中十分显眼的公案，而从其文本中摘录的28条疑似异端的言论都是从其德文讲道录中摘抄的，不免有将口语隔离语境从而断章取义的嫌疑。而若以埃克哈特的证道护教的动机见之，他对信仰要求的纯粹程度远远超出今人的想象，而且他的思想也成为德意志式的哲思追求纯粹情结之先驱，广泛影响了欧陆特别是德意志和法兰西的后哲。于故而言其"越纯粹也即越广博、越超越也即越内在、越宽宏也即越基要"岂是夸张之语呢？埃克哈特，正因他向我们展现了一位于理性如此富有张力、却又深刻地和谐无羁，于爱如此单纯却又如此包容的上帝，我们也应将对他的关注从狭隘的"神秘主义者"的标签后面释放出来，从而在诠释与密契、理性与信仰两对面向中寻到更佳的平衡点。埃克哈特神学人学思想正是当代基督徒学习福音与文化、专爱与博爱、排他与普世之一而二、二而一的理想范本。

在本文中，我们尝试引入埃克哈特形而上学诸对话相对较新的对话者——老子。事实上，铃木大拙已经比较过埃克哈特与佛教禅宗的相似性思维[1]。这里，我们将追根溯源，在禅宗的源头之一——老子思想处探问一场关于（虚）无的对话。

有关终极实在，在埃克哈特与老子之间，可以预期许多比较的维度；只是在此，我们仅仅选取虚无与无的比较。为了突出这二者的不同，我们以"虚无"翻译埃克哈特西式术语，而以"无"来译老子的东方术语。我们所感兴趣的是他们如何通过虚无和无来谈论上帝和道。显而易见，这两个概念必然反映人性中知性及认识论的关联。因此之故，可以预期的是：一场围绕着两位思想家在*反本体论*上的语言思维以及藉助直觉的具有密契色彩的智慧的比较。

### 一、上帝/造物作为纯粹之虚无及虚无之纯粹性 vs 混沌与作为平衡有之无

"存在的万有与万有的存在都单单来自于神。"[2]埃克哈特在这一点上很好地秉

1 Suzuki D. T., Mysticism: Christian and Buddhist, London and New York, this edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2003.
2 LW III, 44, 9.

承了托马斯·阿奎那的立场；然而，较之后者，埃氏不惜超越反题，提出“一切受造物皆纯粹之虚无。”[1]这一提法在基督教语境下不啻骇人之说，也距常识相去甚远，却在根本上系基督教义推演的必然逻辑：上帝及其存在与万有及其存在有本质的不同，故而若说上帝存在——我们将“存在”一词赋予上帝且不拘以划等归类来称之为“至高存在”，那么所有造物必然是虚无——存在之对立，恰是由造物主与受造物之间的本质差别决定的。同样，若谈及造物及其存在，那么为了避免悖论，那就至少要将其一分别在不同层面上归于虚无，而不是在同一层面言“存有与虚无相生相待”这样的说法。埃氏的辩证逻辑恰是在其思维语境中运作，而达致某种最高水平后的必然结果。

另外，这也是保持一元之内在一致性、而避免陷入二元论的切题所在：上帝乃一，且无他者为此一，惟此一可归上帝，埃克哈特倾向于将此论断推向极致。以此见之，自然——要么将存在归于造物，上帝即应为虚无；要么将存在归于上帝，而万有即为虚无。非此，在根本上则有陷入二元论的危险。当然可以分门别类，而将上帝作为至高存在者看待，但这样做的风险在于模糊了或降低了上帝与其造物的本质区别。埃克哈特显然不满意分类的路径，他在不同层面将虚无分别归于上帝与造物，进而在两种视角中强调存在与虚无的纯粹性[2]。

弗拉基米尔·洛斯基对埃克哈特之运思理解精到：

当埃克哈特大师明确受造物是“接受的存在”而神是“给予的存在”，他是在向我们展示主动与被动两项原则：这两项原则在存在层面上彼此对立，一个给予，一个接受。但此对立暗示着一种非着眼于归置为种群的原则，至少是在存在之单义性被归结于两对立物之际。倘若受造物存在，她即被动地具有上帝应具有的主动的同一存在，因二者（由神给予）一致行动或运作而是存在。而在真实与逻辑

1 Sermon 5a, JAH I, 71.

2 Ian Alexaner Moore指出：“Eckhart is also willing to use the term ‘being’ for God here, so long as it is not taken in the sense of created being… We must, then, read puritas essendi as also referring to a higher sense of being… Note again that Eckhart speaks of the purity of being that is in God. He does not say: ‘God is pure of being’ or ‘God is without being.’” Cf. Ian Alexander Moore, Deus Est Intelligere—Esse Est Deus: Eckhart and the Problem of Ontotheology, Forthcoming in Epoché: A Journal for the History of Philosophy 22, no. 1 (2017).

双重意义上，绝对之类比因子不仅超越所有存在，该因子却并不共有被动原则，却拥有存在之共契，即超越所有种类，且并不适合于存在之因及“第一被造物”：若上帝存在，受造物为虚无；若受造物存在，上帝即超乎存在且无限相异于所有在者。在对立原则之于存在之单义性两相推演之后，如今即可得到这样一个极致的单义性，此单义性使主动与被动原则之对立成为不可能。[1]

埃克哈特在其本体论的思维轨迹中，并非藉助某种单义的术语，而毋宁是诉诸一词多义，并集成了辩证法。2为了避免将存在反过来作为虚无的对立面，埃克哈特着意于超越那种对立理解中的存在以强调存在的意义。主动与被动原则即在极致的单一性中保持内在的一致性。在通识中，存在与虚无之间，我们可以说，二者在存在之单义性上彼此对立；而归根到底，纯粹的存在即纯粹的虚无。在此般高度的含混中，虚无即存在，也就是说在实质当中，存在甚至必然与其所谓“对立面”虚无彼此无分，这恰是遵照了存在乃一而虚无即虚无的术语的本意。埃氏的思辩看似迥异于常识，实则却是在最大程度上剔除了日常语言受存在之潜在思维的影响，即把虚无也潜在地当作某种可以与存有对立的东西。

然西方传统较虚无更重视存在，且不仅确认“有……”，更旨在判别“是此非彼”，较之东方混同式的趋好，强调区别性显然占了上风；而这显然与老子的东方视角惯于含混的表达不同，甚至有着泾渭之别。在《道德经》中，“无”出现了百余次，而“有”出现了83次，后者在大多数情况下都含贬义。老子“重无轻有”的思想精华在于转变常识的态度，即试图像抓住某物一样“拥有”或“把持”真道以生命。故老子并没有埃氏那样的雄心，即着意探求甚至突破作为否定之极致的否定性，以求穷尽虚无之否定后否极泰来，达致神性那绝对之肯定。但我们将会看到，对混同性的偏好，埃氏倒是更接近东方思维。

1 Vladimir Lossky, Théologie négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, éd. Paris, Vrin, 1960, p. 296. （弗拉基米尔·洛斯基：《埃克哈特的否定神学与其对上帝的知识》，巴黎：弗兰出版社，1960年，第296页。）

2 Marie-Anne Vannier, L’Expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart, dans Revue des Sciences Religieuses, tome 74, fascicule 3, 2000, p. 331. （玛丽-安娜·范妮尔：《埃克哈特大师作品中的非二元性属灵体验》，刊于《宗教科学期刊》总第 74 卷，第 3 分册，2000 年，第 331 页。）

埃克哈特的本体论并不局限于讨论上帝的存在，却在于通过说“上帝是（纯粹的）虚无”来否定存在与上帝之间的辨识，即所谓“反本体论”，以便超越虚无与存在的对立层面：在不同层面上，上帝既存在又不存在，对埃氏而言，上帝非此亦非彼，上帝甚至超越存在而成为存在的依据和尺度，而非存在是上帝的依据和尺度。[1]埃氏的本体神学超出“重存在轻虚无”的西方语境，正在于其对虚无的偏好，而这也恰构成同样重视无的老子交汇点——当然，出自不同原因：从其原始宗教及汉字语境[2]出发将“无”作调节均衡之用，即以“无”之一（隐含之神圣之奇点）来平衡“有”之多。既然“无”无处不在、不可见、无法辨别且无以观察，那么以它来描述道作为本源之“一”就再合适不过了。只是因为老子思想并不具有一个独立的知性维度，也就不必然从那种超越人所有理性以及一切想象的启示而来。老子的无只是带有原始思维的混沌性，并不隐含形而上学的排他性，而这种排他性要求知性与形式的辩证法。

老子的无更多是形式上的混沌，或是不同于有之视角——无之视角点亮存有的背景，即将被有之视角忽略的东西重新突出出来。《道德经》中似乎隐含着两种理解：一个是作为有之均衡的无，另一个是作为存有及万物之本源的无：“天下万物生于有，有生于无。”（40章）在某个意义上或许可以与“大爆炸”或基督教意义上从无到有的创造做一比较。在另一章节中写道“道生一，一生二，二生三，三生万物”（42章）。若我们对比这两句话，就会发现老子就宇宙之发生，并非秉持所谓“从无到有的大爆炸”的立场，因他似乎是以“无”为先决条件，但此“无”却是与有混合的混沌。而且，“有生于无”的“生于”在汉语里并非指“存有由无所生”，而是连接地点状语。这里，我们提出《道德经》的作者或许凭借着某种类似于“准启示”的启发了解到宇宙起源于无，但毕竟是道让其成为可能。换言之，“无”是对道最好的描述；但道并不等于西方意义的虚无，即什么都没有，因为虚无什么都不生、什么都不造。在这个意义上，老子与基督教类似：不是在“从无*造*出万有”的意义上，而是在都强调无或虚无之外的先决条件——道或上帝；而

1　因当我们说“上帝存在”时，其实是在以存在之谓语限定上帝。是故，埃克哈特提出“存在是上帝”，以明确上帝是（存在者）存在的尺度。
2　老子正处于从原始宗教思想向形而上学过渡的时代，他称周朝的至高神为“道”，带动了整个华夏（宗教）思想向某种否定性的思辨转化。

这要比凭空从无炸出宇宙万物的“大爆炸”学说更合理：宇宙起点（之预设）不仅是一个历史的时间性问题——因为时空的起源无疑超越了以之衡量物理界的尺度本身，更是整体世界观、价值观与人生观的观照问题，必然蕴含于人类的起源以及人性意识的源头问题当中。而试图抛开后者而单单讨论一个所谓“物质”的宇宙之起源，无疑是一种跳脱诠释学责任的技术类癖好，是以物理学话语讲论形而上的事情。毕竟精神和思维本身并非自然科学的研究对象，造物主或作为本源之道的*存在*从来就不是着眼于形而下的规律所能把捉的了。

对我们的主题而言，以“无”描述的道之所以可以与埃克哈特的“虚无”相比较，不仅因埃氏的神秘主义被普遍认为与东方密契存在某种内在的契合，更在于埃克哈特采取了非传统的对虚无的理解。在西方，对混沌和虚无往往持负面且消极的态度。根据柏拉图的记述，巴门尼德肯定了存在及其语意的正相关性：“存在者存在，并非存在者不存在”。作为秩序与存在的反面，混沌与虚无应该避免直接谈论，以免我们把无当有、把恶作善[1]，不遵守语言思维的规则而说来道去就成了捕风捉影。而根据基督教神学传统，虚无依存于存在，恶依存于善，前者是后者的缺乏（奥古斯丁），或前者是后者的偏离（阿奎那）。“虚无”甚至被当作恶，而仅被作为反衬去谈论或定义。但与亚里士多德及阿奎那不同的是，埃克哈特在他本着极致的沉思中出离其整体语境[2]，并不着眼于实体或诉诸等级，也不着意在伦理层面讨论虚无，而是选择奥古斯丁的“关系”视角作为进路，即以“存在中的依存关系，结合其欲论证的观点”[3]。在讲道录第4篇里，埃氏重申“无受造物拥有存在，因其存在皆于上帝之临在中悬置。若上帝向其转离一刻，它们旋即重归虚无”[4]。奥古斯丁并未直接采用“虚无”的概念以烘托这一关系，然存在者之相对于其造物主的依存性存在，此一观念早已隐含在其形而上学当中了。

而在另外一种考虑中，埃克哈特则与奥古斯丁渐行渐远：在《出埃及记注疏》

1 比如那种比较谁比谁更不善（恶）的谈话。
2 Cf. M.-A. Vannier, Création et négativité chez Eckhart, dans Revue des Sciences Religieuses, tome 67, fascicule 4, 1993, « Voies négatives ». p. 53. （参考玛丽-安娜·范妮尔：《埃克哈特作品中的创造与否定性》，刊于《宗教科学期刊》，总第 67 卷，第 4 分册，“诸否定之道”专栏，1993 年，第 53 页。）
3 同上。
4 同上。

[1]中，他在造物主与受造物之间引入类比的概念，运用相似与不同之辩证。相对于奥古斯丁言“上帝是无智慧的智慧、无良善的良善、无权能的权能”[2]，埃克哈特更加不遗余力，走向极致：“受造物之存在不能以描述造物主的谓语来作其谓项，则以上帝为虚无；反之，造物主之存在不能以描述受造物的谓语来作其谓项，则以受造物为虚无。”[3]另外，埃氏提出“存在是上帝”展示出的即——上帝才是描述存在的谓项，而非相反。[4]上帝是祂自身存在及受造物存在的依据与尺度，以至于祂以及对祂的理解必然延伸至不存在，即虚无：上帝之作为上帝，作为绝对者，必然超越存在与虚无二者的对立层面，这就导致上帝（或存在）与虚无交相辨识。在讲道录83篇里，埃克哈特阐明道：“设若我加片语：上帝是一个存在者，这不是真的。祂实在是超绝的存在以及超实质的虚无。”相对于其西方的思维语境，埃氏着实走得太远，竟至于强调虚无胜于存在。然而这一反传统倾向对于圣经及基督教的整体立场而言，仍不失为传统的，何以如此理解呢？不外是因为埃克哈特的意图清明可昭：强调神而不惜带入否定之反面以周延日常思维不能或不愿考察的情况，以至于不再将神与人赋予祂的诸多语词混淆，甚至那些带着正面、积极、肯定的美好的字眼，毕竟这些字眼都无法撇清其根据人意判断的痕迹。故而，不仅受造物不存在，且它们并不拥有存在，只有上帝与存在同一，且存在只属于上帝。这样看来，埃克哈特眼光早已涵盖甚至超越老子，因老子的无并不在于完全超越有而强调道的独一性而不与万物混同[5]。另外，较之老子，埃氏明确了知性，他如此说：

设若你明白上帝的一些事，这又算什么呢？（……）你的灵心应该无知且脱

1 “没有两种事物（……）像上帝与受造物那样同时如此不同却又如此相似。何以一物与另一物之间，如此不同却又相似，且不同即相同本身、无差别即差别本身？（……）藉其无差别而区别，乃至愈无差别，差别愈大；藉其不同而相同，越不同，越相同”。(In Exod. n. 117, LW II, p. 112.)

2 De Trinitate, V, 1, 2 ; PL 42, 912.

3 M.-A. Vannier, Création et *négativité chez Eckhart*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 67, fascicule 4, 1993, « Voies négatives ». p. 56. （玛丽-安娜·范妮尔：《埃克哈特作品中的创造与否定性》，刊于《宗教科学期刊》，总第 67 卷，第 4 分册，“诸否定之道”专栏，1993 年，第 56 页。）

4 当然，不应将此命题理解为“上帝是存在”的反面，而应理解为完全此传统命题的更高形式。

5 整部《道德经》只有一次直接论及道是“独立”的：“寂兮寥兮，独立不改”（25 章），反而在此句之前提到“有物混成”，即老子之道是“混合”的，至少字面是如此；而这与阿奎那强调上帝的单纯性（simplicity）以及埃克哈特强调上帝的元一性（unicity）不可加添或减少相去甚远。

离一切理智性并保持无知，因为如果你爱上帝，爱作为上帝的祂，爱作为知性的祂，作为位格的祂，作为形象的祂，那么这样的想法都该化归无有。（……）你应该爱祂作为非上帝、非知性、非位格、非形象。还要加一句：爱祂作为一个纯粹的一：清晰、明澈、与一切二元性无干。如此，这个一就会将你破碎，始于某物，直至虚无。[1]

以现代语言观之，这些“非-”或许带给人强化否定性的印象；然而埃克哈特却是用以从另一个方向来达致纯粹肯定的途径。这里他暗示了知性与视觉的主题。我们将随后与老子比较。

## 二、保罗看到虚无 vs 視之不見：明确的知性与隐含的知

关于埃氏笔下的虚无，我们不该忘记讲道录第71篇。这篇讲道或许是他讲道中最让人困惑不解的一篇。“他解释了经历上帝的体验超越一切感知，这种体验属于否定之道的序列，因神圣本质是无以认知的。”以下是埃氏那令人惊奇且富原创性的解释：

我用拉丁语宣讲的这段话是圣路加记载于《使徒行传》中关于保罗的一句话：“保罗从地上起来，睁开眼睛，他看见了虚无”（使徒行传 9：8）。在我看来，这看似普通的话却微言大义，有这样四层意思。第一层是：当他从地上起来，睁着眼睛，他看见了虚无，而这虚无就是神，因为当他看见神，他就称之为虚无。第二层意思：当他站起来，他什么都没看见，只看见了神。第三层意思：在万有中，他只看见了神。第四层意思：当他看见神，他视万有为虚无。[2]

保罗（扫罗）的皈依是圣经里很有名的记载。对保罗而言，这是他整个人生的转折点，是至关重要的属灵经历。然而很少有人从这样的宗教体验中品读出其中竟然还有以理性论说为旨要的哲学意味！埃克哈特从中看出不同于个人体验的

---

1 Zum Brunn Émilie, Agnès Hérique, Dieu comme Non-être d'après Maître Eckhart, dans Revue des Sciences Religieuses, tome 67, fascicule 4, 1993. « Voies négatives », p. 16. （埃米利·祖穆·布鲁尼，阿涅斯·埃里克：《埃克哈特大师论上帝作为非存在》，刊于《宗教科学期刊》，总第 67 卷，第 4 分册，1993 年，“诸否定之道”专栏，第 16 页。）

2 Sermons, traités, poèmes : les écrits allemands, traduction de Jean Ancelet-Hustache et d'Éric Mangin, éd. du Seuil, 2015, pp. 414-415. （埃克哈特：《讲道、论文、诗歌：德语著作》，让·安瑟莱-宇斯塔奇和埃里克·芒冉，门槛出版社，2015 年，第 414 至 415 页。）

东西，即超越性的真实（而非日常理解的事实式的真实），他甚至进入到本体论的否定中，继而进入到神秘领域；与此同时，他的神学解释也并未失去基督教的体验性。在此他强调“此虚无即上帝”，而并没有说“上帝即虚无”；换言之，保罗看到的是“这个”虚无。若无上帝，一切虚无也不过是虚空而已，而虚空并不真正等同于上帝。而当我们从“存在”走向“看见”，虚无即不再是存在的反面，却指向了万有或上帝自身。上帝视万有为虚无，因为是祂把万有从虚空中召唤出来成为存在。埃克哈特以上帝的眼光来观看——即第四层意思：当他看见神，他即看见神之所见，而他即视万物为虚无。

在拉丁语中，这一段写作 « *Surrexit autem Saulus de terra ; apertisque oculis, nihil videbat ; ...* » 而埃氏以自己的方式抓住了“他看见了虚无”的实质。在语言学意义上，该否定的宾语是什么都没有（虚无），换言之，其所指是不存在的。那如何在这样一个比较视域里衡量老子的相关文本呢？有关道的不可见性的有如下句子：“視之不見，名曰夷”（第14章）。此处关乎形而上学用语。在上古汉语中，“视之不见”并没有明确主语及宾语，而仅以这样四个字就开始了新的段落，甚至也没有说明“之”所指代者。相对于传统释经（即解释为“保罗什么都看不见”）以及埃氏这种令人困惑的解释，老子似乎走了第三条道路：我们看道却不得见。这里的否定既不在于丧失视力，也不在于解释其如何超出可视范围，对他而言，也不可能客体化这个即使在西方语境里也是什么都没有的乌有。

我们可以认为上帝即“什么都看不见”吗？当然不可以。但在扫罗（保罗）悔改的事件中，埃克哈特说保罗看见了神自身是中肯的，因为上帝既是存在亦是存在者，祂也是可被姑且对象化的位格。祂辨识为虚无，以及后者的客体化已然隐藏在其逻辑与辩证的语境中了。而对老子来说，这更多是看的结果，及形上之道天然就是不可见的，而此不可见也并非可以明确为某对象之物。即便我们想要看见道（不是作为一个物件），这也是徒然的。[1]

若老子在此仅限于这样说，那么这样的一个描述或也算不上伟大的思想，古

1 类似“视之不见”这样一种表达侧重于强调结果而非人的感官或者能力，这在现代汉语中依然是常见用法，比如我们说“看不见”而不是“不能看”。

人对于看不见摸不着的形而上领域的事物普遍心存敬畏，认为其高于世间万般可见之物。而老子的原创性在于他将“夷希微”三个称呼给了道。[1]相形之下，埃克哈特的四层意思有其本体论的根基，且将此虚无在知性层面上等同为上帝。这里有几个可比较之处：在第一层意义上，保罗在看见上帝之际称呼出虚无，——此虚无乃上帝，这是埃氏托保罗之名说的；在第二层意义上，“当他起来，他只见上帝不见一物”：这同样是一个结果——他看却什么也没看见；在老子那里，并无埃氏第三层和第四层意义——“他不见一物但见上帝在万有中”以及“他视万有为虚无”，因万有要求此虚无的纯粹性，而此虚无与上帝等同既包含也排除所有受造物；而这就是在二者的相似与不同之间埃氏辩证法之极致所达到的内在一致。

在讲道录第10篇，埃克哈特提出“灵心有两只眼睛，一只内在一只外在”[2]，他压倒性地高看前者，而认为后者是前者的派生，对于过分看重后者的方式他持否定态度，而这也在他分析保罗皈依的事件得到证实：即保罗被打开了他的内在之眼。在老子那里，并无在内与在外的区别，鉴于在他的观念里没有独立于现实世界的知性世界，这也体现在《道德经》的文本中[3]。这使得他不会强调无的纯粹性，因纯粹性只会在另一个知性世界中方可设想。而老子实则另采取了某种意义的策略：通过运思中的后退——当然是隐含的，因其小心地避免陷入人为的对立——他进而实现了，如果我们借用艺术术语，某种背景/远景（无）与前景/近景（有）的平衡，以便作者可以侧重前者而将“夷希微”归之。如此这般，汉语文字学决定了其隐含的属性[4]，而不是采用明确的否定前缀如a-, anti-, in-, non-, 等。不

1 当然，这不过是一些强曰之名，而道本质上是无法言说的。参见第 14 及 25 章。
2 Cf. Sermons, traités, poèmes : les écrits allemands, traduction de Jean Ancelet-Hustache et d'Éric Mangin, éd. du Seuil, 2015, p. 662. （参考埃克哈特：《讲道、论文、诗歌：德语著作》，让·安瑟莱-宇斯塔奇和埃里克·芒冉，门槛出版社，2015 年，第 662 页）：“灵心有两个眼睛，一个内在一个外在。灵心内在的眼睛是在存在中观看且从神把握他的存在而毫无中介：这才是看的要义所在。灵心外在的眼睛是转向一切受造物且以方法、形象并某种权能的方式来观看之。”
3 《道德经》几乎没有出现诸如“内（里）”、“外”这样的字眼，作者也不关心内外的关系问题。
4 老子所说的表明他的关切是直接诉诸于五感的，换言之，他所关切的是通过直觉而非纯思辩的方式。意义与意涵世界的独立性要求明晓何为真理（也是现实）及其标准，也即真理与知性之间必须有明确的关系定位，语言建构起来的意义世界才有其合法性，也才具有真实性。而在老子那里，因其缺乏这样一种本体论的真确性，因而不具备西方式的问题语境，我们既不可以问“这个‘之’（道）是什么”，也不可明确其背后更高的意义世界，甚至“道”这个以及相关的名称都是“名可名非常名”，这意味着人所说的不过是在真与假之间，道在此是隐藏且不言而喻的，可命名亦不可命名。而设若我们用现代语言补充上主谓宾语，那么老子那原有的、意

同于老子想要保持在意义的上游，埃克哈特直面这些反题与悖论并将其推向极致，以至于超出了西方人的承受程度：他将虚无对象化了，正如我们方才提到的其在西方语境中的极端之处。按照那种常规的对神秘主义的看法，他以一种奇特的方式与老子以及其他东方智者相遇；然而必须注意的是，埃氏的神秘主义并不缺少理性及推理，此般密契反而应当视为是逻辑沿着其辩证法的极致的运动所致。埃克哈特的纯虚无是本体、知性及神秘三重元一："事实上，其所趋向的，正如本体元一、知性元一及神秘元一……斯塔尼斯拉斯·布列东曾区分过这三种术语，确切地说——'在第一时间，本体论为基础术语；继而是祭存在于知性及圣言的元基之间歇[1]；最后是深渊般之无底在决定性的升华（升基）中穷尽先前的阶段'。"[2]

另外，在老子看起来"自然而然"的"知"在埃氏看来并不是那么"不言而喻"、无需直接言说的，而是存在明确的基督教本体论认识论关联的，即从上帝（神性）到人类（人性）：上帝是知性，故而人类有知性。埃克哈特当然走得更远，他直接说"上帝的根基（基底）是我的根基，而我的根基亦是上帝的根基"（讲道录5b）[3]。只不过在这里我们还要继续关于知性与看见的主题，所以在这个点上就不展开论述了。

---

欲保持在无分化状态的特质就丢失了。所有着眼于分化的提问都只会把我们从其所理解的本源处推离得更远。

1 因埃克哈特认为知性较存在更为源始及根本（"上帝是知性" Deus est Intelligere），是故布列东用"献祭"一词可谓精当：以存在向知性献祭，即，一切形上之道及形下之器物都以宗教性为根本，而存在及存在者皆为知性在其献祭中所"消费"（consommation）。若以耗材作比，看起来耗材是对物质资源的消耗，而实则这却不过是意义下游的理解；反而是人类知性及信息的需要，才是对消耗物质资源最根本的驱动力。故而，某种意义上可以说：存在（者）是为知性献祭而被消耗。

2 M.-A. Vannier, L'Expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart, dans Revue des Sciences Religieuses, tome 74, fascicule 3, 2000, p. 341. （玛丽-安娜·范妮尔：《埃克哈特大师作品中的非二元性属灵体验》，刊于《宗教科学期刊》总第 74 卷，第 3 分册，2000 年，第 330 页。）因汉语学界对此尚无术语对应，故将原文列入，以待更好的翻译：Ce serait ce qu'apporte le pur néant d'Eckhart, une unité triple – ontologique, noétique et mystique : « qui se décline, en fait, comme unité ontologique, unité noètique et unité mystique… Stanislas Breton avait distingué ces trois langages, en précisant qu'"en un premier temps, l'ontologie aurait été le langage de base ; puis, un intermède de métabase eût sacrifié l'être à l'intellect et au Verbe ; enfin, le sans-fond de l'abîme aurait absorbé, dans une anabase définitive, les stades antérieurs." »

3 Maître Eckhart, Traités et sermons, traduction et présenté par Alain de Libera, éd. Flammarion, Paris, 1995 [1re éd. 1993], p. 338. （埃克哈特：《论文与讲道》，阿兰·德·利博拉译介，巴黎：弗拉马利翁出版社，1995 年[1993 年第 1 版]，第 338 页。）

作为基督教思想家的埃克哈特同样在亚里士多德（De anima II et III）那里获取灵感，他提出视觉本身是不可见、知性作为万有之虚无的命题：

比方说：若眼睛拥有一种色彩或来自于色彩的某物，它就无法看见这一种那一种的颜色。再者，设若视力拥有一种行为（眼睛无论看什么），无论哪一种，都与视觉本身关联，视觉即不再是作为可见者来接收可见的东西。因为主动者之作为主动者在任何情况下不是被动的，反之被动者之作为被动者在任何情况下不是主动的。这就是为什么知性是万有的虚无，以便知性可以认识。而知性"了解自己，正如了解其他东西一样"。故而，知性自身一无所有，在认识之前没有什么是他的。因为认识是某种承受之静（pâtir），被动者的形式属性即是被褫夺而呈露（d'être nu）。

鉴于看一向即包含认识，而认识也蕴含着看，视觉自身的被褫夺使知性的被褫夺成为必然："知性是万有之虚无"。知性作为知性本身并不含有任何意义的内容，正因如此知性方能给万物及其自身赋予一切具体意义。而老子并不明确这等认识与看的关系，"知"一词并不被突出出来，也没有提出是道的一种功能，更没有将之与道辨识等同起来。与埃克哈特强调知性的核心地位不同的是，"知"这个词在老子的篇章里不过是暗含着作为人（圣人）的不言而喻之事来理解。而相较于"认识"一词同含有位格及认识关系，对"知"的翻译更确切的应该是"知道"，因对道的认识并不明确道的位格性，换言之，老子之道很可能无法对人的知情意做出对等的回应。[1]"不知"而非"知道"，相似于"视-而-不见"，是比较典型的老子式的否定，与其他对动词的否定方式相配合。第3和第10章提出"无知"："虚其心，实其腹……常使民无知无欲，使夫知者不敢为也"；"明白四达，能无知乎？"这样看起来老子是认同"无知"而不是"知"，但不要遗漏第70章对"无知"的否定："夫为无知，是以不我知。"[2]同时，这里仍存在另一种对"知"的否定："不知"。而下面的相关段落体现了"知"与"不知"的普通意思："不知常，妄作凶"（16章）；"吾不知其名，字之曰道"（25章）；"祸莫大于不知足"（46章）；"知者不言，言者不知"

1 当然老子或许认为这不成问题，或许获知人的感官功能及对道的追寻全来自于道本身，而这道又成了肉身，老子会以为求之不得之事梦想成真。
2 "吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯无知，是以不我知。知我者希，则我者贵。是以圣人被褐怀玉。"

（56，81章）。以最后一句为例：整句话体现了老子的否定之道，而只有"不知"自己可以按常意理解，合起来即"说话者并不真的知道"。

我们再援引一段典型的段落来明晓老子对知的表述："知不知上；不知知病。夫唯病病，是以不病。圣人不病，以其病病，是以不病。"（71章）老子欣赏的是"知不知"，贬低的是"不知知"，继而他建立起"夫唯病病，是以不病"的标准并以圣人为榜样：通过"以其病病"，他使否定归于被否定者，言"是以不病"肯定之所肯定者。很清楚的是：老子并不在人性的层面上明确"知"的问题，也不确认道即知的源头，而对这样一种关联更多是持一种否定或怀疑的态度，毕竟人理常情对道的认识存在问题，按老子的话就是"病"。这因为"天下皆知美之为美，斯恶已"（2章）。再者，在话语之"道"与"恒道"之间并没有本质的同一性，也不存在派生关系，因"道可道非常道"（1章）。故此在话语这样一个与知性（知）相联系的层面上，也缺失起码的正相关性。

我们试着总结一下老子关于知的否定之道：以"无"以及其整体否定之道观之，"无知"表达了一种作为砝码似的否定之道，即为了平衡那种以为自己知道的认知态度，而这种态度反过来限制了对道应有的认识。而"不知"看起来更像是一种中立而非否定或肯定的表达；但以第71章见之，老子赞赏的是"知不知"，而这其中隐含了知不知应该被视为通向真知的积极立场。"无知"和"不知"相对于那种人为的知识观（不够自然的知识）所起到的是某种平衡的作用："智慧出，有大伪"（18章）。考虑到人生在世总要说话，老子就提出"希言自然"（23章）这其中隐含的原因是第51章所说"道之尊，德之贵，夫莫之命常自然"（51章）。而这"自然"就是连接老子未曾明言的人的知性与道及德的亲缘关系的纽带，一种潜在的衡量标准，即"自-然"，自己如此，就是维持道与人自身关系的惟一之"道"。

在此，我们观察到在华夏与泰西之间那种以知性来把握宇宙人生的趋向之不同：是否出自惊异之心[1]。惊异之心恰看万物不是"自然而然"[2]。根据老子，最重

1 参考柏拉图：《泰阿泰德篇》155d："一切哲学都始于好奇心"。
2 直接来看，"视一切为自然而然"似乎离功利心很远，所谓"常无欲以观奇妙"（1 章）；而惊异之心则更像是"有欲"——"常有欲以观其徼"，境界高下，似乎显而易见，这也是东方智慧习惯自持的对于西方科学思维的所谓"自信"。然而习惯将一切一上来就视为"自然而然"，很容易使

要的莫过于大道自行其是（然），可大约被理解成“自然如此正好”；而对于惊奇的态度，老子很可能会认为是不够自然的过分态度。奇妙的是，虽然出于西方语境，埃克哈特却在将理性主义推向极致以至于“无为何而活”（sunder warumbe）的道路上遇见了老子。当然，他不过是从另一个方向重复了作为基督教美德的顺服，而强调到极致的一种反响[1]：向着作为知性之上帝的无条件顺服恰恰是最大的理性。顺服不过是表面上与理性相反；在根本上，二者是一致的。

在讲道录71篇里，埃克哈特明显是围绕着此纯虚无系上帝的论述展开的，种种考量都是出于其西方语境；而在老子那里，受限于他缺少抽象化概念的语境及时代，无很少被当作一个固定概念，而更多是一种思维方式，是一种以间接肯定为目的的表达。如三国王弼的断句“无名，天地之始”；而当我们在宋代王安石对《道德经》的相关注疏中，他就断句为“无，名天地之始”。不难看出，到宋明理学之际，也大体是埃克哈特的同时代，华夏思维已经发展到围绕“无”运思的思辩水平。另外，关于知性，“无知”或“不知”似乎更像是依存于状态的描述，因老子无意用这样一种否定的论调来发展一套普世原则，当然以其文本的整体观之，他是想要达致一种道的描述而不致陷意蕴于人为的对立之中。埃克哈特则强调“上帝是知性和认识，正是此知性之认识甚至是其存在的根基”[2]，以此否定之道——围绕虚无之对于本体论、超脱之对于上帝以及对理智性的摆脱，皆有其目的论导向：皆在于超越常识的相反相成的对立原则，使得区别归于受造者、无区别归于非受造者。[3]在知性层面上，因上帝是万有之虚无的知性，上帝乃纯粹之虚无；

---

人快速越过孩童期直接进入暮年的状态，而既然一切都是自然而然的，而自然而然又是最高标准，那么对宇宙人生那孩童般的探究之心就被轻看了，所留下的心灵空白“自然”被各种眼前利益填补（当然，老子也很欣赏孩童，但他的欣赏还是倾向于其较成人而更“自然”）。而在西方，基督教神学与自然科学结合之后，希腊人那种好奇心被引导并保护，不断向着超功利的现代科学的方向发展；反观老子之后的秦国及后世，非但没有保存好老子哲学里的童心童趣，反而将老子的智慧肢解为政治军事策略，为野心功利心服务。当然，老庄哲学也一直为中国的士大夫、知识分子提供精神慰藉与归隐的解脱。

1 基督教强调顺服上帝，却也同时被认为是最重视理性的宗教，因上帝即知性本身。

2 埃克哈特如此解释上帝与知性的同一性：“因他在约翰福音 1 章 1 节说‘太初有道，道与上帝同在，道就是上帝’。因传道者未言‘太初有存在者，上帝就是存在者’。” Cf. M.-A. Vannier, L’Expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart, dans Revue des Sciences Religieuses, tome 74, fascicule 3, 2000, p. 337.（参阅玛丽-安娜·范妮尔：《埃克哈特大师作品中的非二元性属灵体验》，刊于《宗教科学期刊》总第 74 卷，第 3 分册，2000 年，第 337 页。）

3 Voir le précité : Zum Brunn Émilie, Agnès Hérique, Dieu comme Non-être d’après Maître Eckhart, dans Revue des Sciences Religieuses, tome 67, fascicule 4, 1993. « Voies négatives », p.

而在本体论层面上，以关系为视角（存在者之存在相对于其创造者的依存性），一切受造者皆纯粹之虚无。若我们明晰埃克哈特的意图，就可明白其内在的自洽，日常逻辑看来的悖论自然就消失了。依托圣经，埃克哈特采取了一种极端的立场：明确知性与围绕虚无这一概念展开的否定之道相互配合，实际上导向一种对上帝的双重肯定——作为对简单肯定或否定的超越，否定之否定实现了意义的回环与知性内在的深度自洽，在大开大阖之中超越了对所谓"（一切）规定即否定"（斯宾诺莎、黑格尔语），实现了任何一种肯定或间接否定都无法达致的纯粹肯定的效果。因设若说"上帝（是）存在"，那么"存在"就成了理解上帝的窠臼：在肯定上帝存在的同时，却把不存在以及从无到有、从有到无的变化留在了上帝之外。当然我们可以接下来说"上帝如何如何存在"来区别祂与万有存在的不同，但限定得越多，甚至哪怕只一个限定（如"上帝是存在"都要分别讨论"上帝"、第一个"是"或"存在"与第二个"是"或"存在"的关系）都破坏了上帝的单纯性原则，因为但凡规定即是对非此规定的否定，反之也被它之外的规定所否定。而上帝的单纯性（Simplicity of God）正是为阿奎那、埃克哈特等中世纪神学家认定的上帝之为上帝的基石。

埃克哈特的独特性在于，提出"存在是上帝"（Esse est Deus），即以上帝来限定存在；而"上帝是知性"，继而以知性来限定上帝。一切存在者都是以其自身对他者的否定，亦需承受他者对自身的否定；而上帝则是否定之否定，不仅是虚无，且是纯粹的虚无，没有限定可以限定祂，也没有什么否定可以真否定祂，所以祂必然是知性，因为既然人的理智都可以提出所谓"存在之外（不存在）"的议题，那么难道上帝就只能蜷缩在人对"存在"的刻板印象中吗？而上帝是知性即意味着，我们再无法提出比自身理性更大的议题了，无论存在还是虚无，真善美抑或其反题假恶丑。想必埃克哈特也知道，超越知性是不可能的，因一切运思都在知性当中，而知性本身即超越性。而他和很多中世纪神学家采取的是做减法，并推向元一的极致。他说："若说上帝是良善的，那就是为其增添了什么，违反了上帝作为纯粹的一的原则"。他对今天的启发是：惟有将上帝的纯粹性发挥到极致，才

16. 参见前引：埃米利·祖穆·布鲁尼，阿涅斯·埃里克：《埃克哈特大师论上帝作为非存在》，刊于《宗教科学期刊》，总第 67 卷，第 4 分册，1993 年，"诸否定之道"专栏，第 16 页。

能使我们对其普世性的理解拓展到极致。

埃克哈特给我们另一启发是其辩证法的张力是老子所不具备的。虽然二者都是在其语境中达到某种智慧上的巅峰，但老子的否定法更多是一种避免偏离道的修辞，而他的知则是一种隐含在语境中提法，配合各种汉语思维特有的简练、含混、暗示、一字多义且多用的表达（他对汉语式思辩的形成功不可没），根本上是为了回归到作为本源的道当中，这也是为什么在他眼中不能做出分辨的孩子甚至婴孩才是最"自然"的，因为这样的人刚从本源而来，与本源的关系最近。而作为基督教神学家，埃克哈特没有丝毫这样的顾虑，虽然也有"埃克哈特与赤裸的婴孩"的隐喻，把上帝比作"赤裸的婴孩"[1]，但既然基督是阿尔法、是欧米伽，埃氏就无需回归人类原始记忆中的"伊甸"，或守住原点而向往回归"混沌"；与此旨趣迥然，他在思维上大开大阖是有三一论、创世论及末世论等神学为坚实保障的，他还开拓性地发展出一套神学基础上的人学：与对人的本质评价止步于作为上帝形象（相似性）的很多新教神学不同，埃克哈特与很多天主教人学的终点是上帝与灵心、人性与神性的完全的合一、甚至为一，故而我们对埃氏神哲人学的本义与应用可以期待更多。

1 Cf. Les Légendes de Maître Eckhart, traduit de l'allemand par Gérard Pfister, éd. Arfuyen, Orbey, 2002, pp. 63-65.（参阅《埃克哈特大师传奇》，热拉尔·菲斯特，阿尔福延，奥尔贝，2002 年，第 63 至 65 页。）

# 圣座主权和宗座使节：教会法和国际法的二元分析

孙怀亮（曲阜师范大学）

**摘要：**大公教会的主权在国际法上体现为圣座，其功能和活动由罗马宗座实施。圣座使节亦名宗座使节，其职责为巩固大公教会在信理、礼仪和组织上的共融，规范和守护教会利益。精确理解圣座主权和宗座使节不仅有助于深化我们对欧洲所特有的法律二元制的把握，也有助于我国和圣座理想外交关系的建构。

**关键词**：圣座主权 梵蒂冈城国 罗马宗座 宗座使节 宗座代表

凯撒的归给凯撒，天主的归给天主！——Mt. 22: 21

圣座（拉丁语/意大利语/英语/日语为 Sancta Sedes/ la Santa Sede/ the Holy See/ 聖座）所支撑的教会法体系与西方政制史和文明史息息相关，忽视大公教会-国家和教会法-世俗法这两套不同的主权体系和法律体系的互动和彼此限定，人类历史和当下的制度面貌及其背后的理念就难以充分理解。就现实而言，我国和圣座此轮外交接触已两年有余，但相关研究依然十分薄弱，“圣座”被误译为“罗马教廷”，[1]以及将“圣座”称为“梵蒂冈”并将双边关系称为“中梵关系”等误解相当普

[1] 《奥本海国际法》§104-107 题名为“圣座”（The Holy See），被误译为“罗马教廷”，参见[英]劳特派斯修订：《奥本海国际法》第一分册（上），王铁崖、陈体强译，北京：中国大百科全书出版社，1989 年，第 190-193 页；肖的《国际法》第五章“特殊案例”的“圣座和梵蒂冈城国”（The Holy See and the Vatican City）部分中的 The Holy See 被误译为“罗马教廷”，参见[英]马尔科姆·N·肖：《国际法（第六版）》，白桂梅译，北京：北京大学出版社，2011 年，第 195 页；卡特和韦纳的《国际法》第五章第一节第三分节论述的是“圣座和梵蒂冈城国法律地位”，The Holy See 被误译为“罗马教廷”，参见[美]巴里·E.卡特、[美]艾伦·S.韦纳：《国际法》（上），冯洁菡译，北京：商务印书馆，2015 年，第 594-596 页。

遍，[1]这种认知缺失不仅无法为双边关系提供良好专业支持，也不利于我国宗教法治状况和国际形象的提升。有鉴于此，本文以圣座主权和宗座使节（Romanus Pontifex“罗马宗座”简称“宗座”，即教宗之职位）在教会法和国际法中的规定和功能为入切点做一说明。

## 一、圣座主权的领域性：教会事务

### （一）圣座主权的领域性和二元法体制的划界

在具体分析之前首先需要申明的是：圣座主权体现在教会事务（res ecclesiae），国家主权体现在世俗事务（res civile），这两套主权体系虽相互影响、相互评价，但却分属不同的领域，原则上彼此不能干涉对方，此即发轫于欧洲并延续至今的法律二元制（legal dualism），即教会（法）-世俗（法）的二元划界。明确这一现象及其背后的理念对理解圣座主权和本文通篇论述是基础性的，它构成了本文提纲挈领的线索和灵魂。

首先，圣座主权和法律二元制度体系根植于深厚的历史，其具体建构和推进过程相当复杂，这里只简要地说：自格里高利改革之后，二元主权、二元管辖、所有权的二元法律依据[2]等虽不能说被从无到有地创造了出来，但却获得了体系性推进和根本性提升，西部欧洲和罗马-拜占庭体制就此产生了质的区别，两套不同主权支撑的权力机构和法律体系的立体并存和彼此限定由此大规模进入了制度和意识形态的舞台并沿袭至今。[3]

其次，二元体制的影响是深远的、多维度的。自古希腊以来的“政治”（politics）由（城邦）共同体的公共生活逐渐被狭窄化并特指与教会事务相对的概念，市民法（ius civile）也逐渐仅指与教会法（ius canonicum）相对的世俗法，[4]市民社会（societas civilis）因之在中世纪得以孕育。以大学（universitas）为例，

[1] “圣座”、“梵蒂冈”、“宗座”、“教廷”的概念辨析参见孙怀亮：《圣座的主权性质及我国和圣座的外交关系》，(香港)《领导者》2016 年第 71 期，第 148-151 页。
[2] 以教产为例，其所有权不仅基于世俗法，亦基于教会法，参见 CIC(1983), 1256：财产所有权（dominium bonorum）， 根据罗马宗座最高权威，归于依法取得此财产之法人。
[3] 具体分析参见孙怀亮：《运行在历史和现实中的教会法体系》，陈景良主编：《中西法律传统》第 13 卷，北京：中国政法大学出版社，2017 年。
[4] 关于 Ius Civile 向“私法”的变迁史参见〔意〕阿尔多•贝特鲁奇：《从市民法（Ius Civile）到民

罗马-拜占庭、伊斯兰和中华帝国等虽然也都有高等教育机构（其性质多为官学），但它们没有二元法体制的促进和保障，所以不可能发展出独立于政府的、可传承数百年之久的、具有自治社团性质的大学。[1]再以有限政府为例，二元划界意味着政府不能、也不应对人生观和终极价值观进行父亲般的教化和宣传（propaganda），那是教会的事务，否则就不成其为现代法治国家。质言之，现代社会的基本范式、法治原则等之所以率先发轫于欧洲并成为世界进步潮流自非偶然。

再次，教会事务具有针对国法管辖豁免的理念延续于今日，如《联合国人权宣言》（1948 年）、《消除基于宗教或信仰原因的一切形式的不容忍和歧视宣言》（1981 年）等就都反映了这一点，《联合国宪章》第 2 条第 7 款中的“在本质上属于任何国家国内管辖之事件”（matters which are essentially within the domestic jurisdiction of any state）也因之并不包括教会事务。[2]国家法和教会法中的规定参见如下：

《意大利宪法》，7-1：国家与大公教会在各自领域内是独立的和具有主权性的（indipendenti e sovrani）。/另译：国家和天主教相互分离，在各自领域内行使权力。[3]

《魏玛宪法》，137-3：一切宗教机构在普遍适用之法的限定内，自主（selbständig）规范并管理其自身的事务。宗教团体自主委任职务，不受国家和地方当局干预（Mitwirkung）。（该条为基本法第 140 条吸收）

《喜乐与希望：教会在现代世界牧职宪法》（Gaudium et Spes: Constitutio

法（Dirritto Civile）：关于一个概念的内涵及其历史发展的考察》，〔意〕罗伯特·隆波里等：《意大利法概要》，薛军译，北京：中国法律出版社，2007 年。

[1] 早期大学的诞生、维系和治理与教会（法）的关系的文献参见[瑞]瓦尔特•吕埃格总主编、[比]希尔德·德·里德-西蒙斯编：《欧洲大学史（第一卷）：中世纪大学》，张斌贤等译，保定：河北大学出版社，2008 年，尤其是第二章“模式”。

[2] 关于“在本质上属于任何国家国内管辖之事件”的通常性含义参见 Bruno Simma (edi.) etc., The Charter of the United Nations: A Commentary, Vol I, 3rd edi., Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 294-296.

[3] 《世界各国宪法•欧洲卷》，北京：中国检察出版社，2012 年，第 747 页。该译文遗漏了“具有主权性的”（sovrani）这一极为关键的形容词。

Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis, 1965 年[1]），第 76 节：政治共同体与教会（Communitas politica et Ecclesia）在各自领域内彼此是独立的和自治的（independentes et autonomae）。

与上述实证规定紧密相联的是这样的法理：当说“正义须被落实”、“无救济即无权利”等是法治社会一般原则时，我们应始终恒念世俗法和教会法中的正义（iustitia）和法权（ius）具有不同的性质和法律基础，跨界干涉有违有限政府和法治的基本原则，是对正义的前提性突破。因此，即便教会法中的具体管辖出现了明显程序或实体性瑕疵，教会法庭的效判决有失公正，政府（不）希望某位主教出任或枢机等，世俗当局也不能介入、救济、置喙或交涉，无论其理由多么堂皇，如国家利益等。

最后，也是最重要的，尽管圣座和国家的国际法地位是对等的，但教会总体上处于弱势一方，故二元划界首先意味着针对国家侵犯和干涉的限制（否则为颠倒性观点），这也正如黑塞（Konrad Hesse）教授所指出的：“信仰与世界观自由的目不仅旨在防范国家侵犯或干涉教会，也是为了保障这些自由的更新现时化”。[2]毕竟，教会没有监狱和军警系统，若没有约束性制裁手段以维持其在组织、礼仪、信理等方面的一体化，它就会出现发散的离心化现象，而那正是新教的样态。若进而考虑到盎格鲁教会（Anglican Churches，现多译“圣公会”）和东正教的对华传播及其主教任命制度，以及我国佛教对欧美澳洲等地输出日益增加，[3]那么防范世俗政权对教会事务的干预还具有很现实的外交意义。

**（二）关于圣座管辖权的误解之澄清**

关于圣座主权和教会法管辖权的事项和范围等的误解目前在我国还较为普遍，

[1] 在罗马法和教会法中，Constitutio 指的是皇帝、教宗所颁布的具有最高效力的立法文件，为复数概念，在而现代社会中它变成了单数概念。为呼应历史和文义上的连贯性，本文通译为“宪法”，而非“宪章”。
[2] [德]康拉德·黑塞：《联邦德国宪法纲要》，李辉译，北京：商务印书馆，2007 年，第 302 页。
[3] 全球化以来，汉传佛教在欧美澳洲南亚等地拓展迅速并建立了大量寺院道场，参见佛教在线“海外内容版”。另外我国基督教会和基督徒也在境外进行了拓展或援助活动，尽管规模相对比较小，如缅甸等。关于从公共外交和对外战略角度看待我国宗教界海外拓展的专著参见卓新平：《中国宗教与文化战略》，社会科学文献出版社，2013 年；徐以骅、邹磊主编：《宗教与中国对外战略》，上海：上海人民出版社，2014 年。

宗教学、法学、历史学、政治学、外交等领域均有表现，究其本质它是对圣座和国家这两套不同主权系统的关系缺乏充分认识所致，乃至用平行的甚至对立的视野去看待政府-教会、世俗法-教会法、宗座-王座（总统）的二元并存，单一的国家主权观和唯国法论在我国占据压倒性优势亦由此而来。[1]尽管它们的冲突在历史上是不可否认的，但至少在当代社会，罗光主教的这一论述可谓精当：

国家政府和公教会两者的主权，可以有同一人为属下，可是两者的主权行使的范围，在同一个属下的身上各不相同。同样，两者的主权并不相互冲突。----天主教会的主权，不妨碍国家政府的主权，国家政府的主权，也不妨碍教会的主权，两者并不冲突。[2]

简言之，圣座主权及其所支撑的教会法对普世大公教会的教会事务具有排他性管辖权，这既为国际法和国际惯例普遍认可和尊重，也构成了高品质法治国所不可或缺的制度要素。唯有在这一前提之上我们对相关问题的认识才不至偏颇。

不过为具体澄清相关误解，这里以中国知网上比较有代表性的两篇为例做一分析，参见如下：

刘金光：所谓国家主权，就是指一国固有的处理其国内和国际事务而不受他国干预或限制的最高权力。这种最高权力包括以下三点：一是指一个国家对其领土范围内的一切人或事物以及领土范围以外的本国人实行最高的统治权；--- ---。不应该单单按照圣统制的传统，完全由一国境外的一个统治者来自由选择和任命，而应该充分考虑和尊重主教候选人所在的主权国家的意见和愿望。因为这是一个主权国家的内政------。[3]

如果梵蒂冈认为有必要把教会法典涉及的有关法则和规定推行到中国天主教教会，那么就需要通过外交谈判，两国之间签订相关的政教协定，对双方的责任

[1] 霍布斯、哈特等人著作均充斥着这种论调，以《法律的概念》为例，其提及 canon law 两处，其中第一处无关宏旨，第二处则明确将教会法和罗马法乃至大众道德归为非实证法，参见[英]哈特：《法律的概念（第二版）》，许佳馨、李冠谊译，北京：法律出版社，2006 年，第 297 页。
[2] 罗光：《罗光全书第廿七册：教廷与中国使节史》，台北：学生书局，1996 年，第 2 页。
[3] 刘金光：《宗教对国际关系的影响：以主教任命为例》，《世界政治与经济》2014 年 03 期，第 34-35 页。

和义务做出规定。[1]

孔陈焱：现代国家按照《威斯特伐利亚条约》原则获得基于其领土的主权。而罗马教廷领导着一个实际不受领土限制的跨国政治实体。因此，教廷作为国际关系中的外交主体是对威斯特伐利亚型国家主权模式的一种挑战。[2]

首先，两位作者均认为所有境内事务均属内政范畴，由此忽略了主权的领域性。正如本文开篇所申明的，国家主权只体现在世俗领域，与教会事务无关。以主教的推荐、任命、考核、晋升和处罚等事项为例，《主教在教会内牧职法令》（CD，1965 年）即明确规定其"是教会当局本有的、特有的和排他性的权限"（competenti auctoritati ecclesiasticae proprium, peculiare et per se exclusivum），[3]这也为国际主流社会普遍承认和尊重的原则，否则当代国家乃至民国政府与圣座外交谈判时并不主张相应权力即无法理解，[4]圣座外交自然也谈不上是对威斯特伐利亚型国家主权模式的挑战和冲击。

其次，包括《教会法典》在内的普世教会法在各国教会中的适用与双边是否正式建交无关，以 1917 年法典为例，它在 1929 年《拉特兰协定》之前即已颁布，其不仅适用于当时的意大利教会，也适用于所有尚未与圣座建交的国家中的地方教会，这其中就包括中国和美国的教会：圣座与中国 1942 年正式建交，与美国 1984 年复交。故刘金光关于教会法在我国教会的适用需要通过外交谈判的前述论断是不恰当的，当代法治国家并无此先例，1990 年代"冷战"结束之后的新邦交国尤为如此。事实上，刘文并没有就此给出任何一个可信的案例或条款以兹说明，[5]其相关论述和对策建议也因而缺乏合理性。

---

[1] 同上，第 45 页。
[2] 孔陈焱：《梵二会议后的罗马教廷与国际关系》，《世界宗教研究》2012 年 06 期，第 22 页。这一表述亦参见孔陈焱：《罗马天主教会在当代国际外交中的身份辨析》，《浙江学刊》2012 年 06 期，第 152 页。
[3] 该句完整规定为 CD (1965)，20："主教的宗徒之职，由主基督所立并以追求精神及超性的目的为其前提，故本次神圣大公会议宣告：任命和设立主教之法权是教会当局本有、特有和排他性的权限。"
[4] 民国政府于 1917、1926、1929、1942 年与圣座有多次正式接触，部分原始档案收录参见陈方中、吴俊德主编：《中梵外交关系六十年史料汇编》，台北：辅仁大学天主教史料中心，2002 年。
[5] 需要说明的是，作者给出的唯一案例是《阿根廷宪法》第 86 条第 8 款："总统可以根据参议

## 二、圣座主权与梵蒂冈城国的关系

圣座与国家签署协定和派驻使节的国际法主体地位虽被普遍承认，但其在 UN、WTO、WHO 中却只是永久观察员、并非正式成员，有时反而是梵蒂冈城国参与国际交往或签订条约，如参加国际通信卫星组织（INTELSAT）等。这种国际法上的人格交叠现象必须加以明辨，国内很多误解正与此有关。

### （一）圣座主权的历史基础及梵蒂冈的世俗支撑

历史地说，自 756 年“匹平献土”（Donation of Pepin）以来，宗座国（Status Pontificius，又译“教皇国”）获得了主权地位，[1]在其被意大利吞并之前一直支撑着圣座主权，1929 年《拉特兰协定》之后则改由梵蒂冈城国（Status Civitatis Vaticanae）支撑。而在 1870-1929 年期间，尽管圣座在形式上并不拥有国土，但其国际法人格却没有丧失，邦交数量甚至有所上升。对有些国际纷争，当事国还乐于邀请圣座调节，这是因为其富有道义力量，没有自己的国土和世俗利益，从而更加中立。[2]

这里需要特别说明的是，1870 年以来的历任宗座均不承认意大利针对宗座国的吞并及其对圣座教产的侵夺，也不承认意大利颁布的单边性法律。以《保障法》（Legge Delle Guarentigie, 1871 年）为例，其尽管有很多“优待”，但将宗座定位为意大利境内一个特殊主体的做法显然是教会无法接受的。[3]宗座面对灭国之祸，不仅呼吁信徒不参与意大利选举等政治活动，还针对侵夺圣座财产的决策者发出了绝罚令，如通谕 Respicientes ea omnia（《回顾这一切》，1870 年）。尽管该通谕并未明确将绝罚指向国王 Emanuele II，但人们却有充分理由做如此

院提出的候选人，推荐天主教教会的主教，行使国家的教职推荐权。”，参见前注 1，第 36 页。——不过阿宪法第 86 条是关于检查部的，与总统权无关，其宪法通篇中也没有相应规定。 事实上，即便阿宪法有如是规定，亦属远离国际主流的、极其边缘化的规制，不足为征，具有如是宪法的国家不可能出教宗方济各。

[1] 宗座国在 1809 年一度被拿破仑被吞并，但 1814 年其失势后旋即复国，1815 年《维也纳公约》(Treaty of Vienna）对此加以了重申。

[2] See: Robert John Araújo, “International Personality and Sovereignty of the Holy See”, Catholic University Law Review, Vol. 50, 2001, pp. 302. 在接下来的第 303 页，作者还给出了几个圣座应邀调节国际纠纷的案例，如 1885 年德国和西班牙关于加罗林群岛的声索纠纷等。

[3] 关于《保障法》的五项核心内容以及宗座不接受的原因分析参见 Kurt Martens, “The Position of the Holy See and Vatican City State in International Relations”, University of Detroit Mercy Law Review, 2006, Vol. 83, pp. 732-733.

推断。远离这场纷争的美国教授 Charles Augustine 在对 1917 年法典第 2345 条进行注释时——其规定："本人或通过他人侵夺或扣留（Usurpantes vel detinentes）罗马教会财产或权益的，处保留于宗座之自科绝罚。"——即如是写道：该条款适用于国王，其行为在性质上属于扣留。[1]

因此，《拉特兰协定》的历史性价值主要是解决了"罗马问题"[2]（第 26 条对此点有明确申明）：就意大利而言，由于宗座承认罗马为意大利首都，接受补偿条件（此前并不接受），国家就此摆脱了武力吞并存续千年之久的宗座国和侵夺教产的非法性责难（意大利很多政府建筑物为前圣座财产，罗马尤甚），这一结果当然有利于意大利团结和政权合法性。就圣座而言，尽管梵蒂冈只有弹丸之地，以至各国使馆以及诸多机关都坐落在意大利境内，但其作为主权国家的存在则支撑起了圣座的国际法尊严和独立的地位（《拉特兰协定》第 12 条规定圣座有驻意大使）。[3]

其中梵蒂冈国籍的价值最值得提及，它使宗座、驻罗马枢机和宗座使节等的主权豁免得到了法律上的保障。以教宗方济各为例，其就任教宗前为阿根廷籍，当然要受阿国法律管辖，同时也要尽该国公民的政治责任，但其当选之后即须迅速退出原有国籍，而加入梵蒂冈籍。驻外使节和驻罗马枢机亦同。对此参见《梵蒂冈城国公民籍、居留和入境法》（Legge sulla cittadinanza, la residenza e l'accesso, 2011 年）[4]的相应规定：

第 1 条第 1 款（公民籍的获得）：

---

[1] Charles Augustine, A Commentary on the New Code of Canon Law, Vol. 8, St. Loius & London: B. Herder Book Co., 1922, pp. 386.

[2] "罗马问题"并不产生于 1870 年，而是产生于 1861 年下院（Chamber of Deputies）决议，它宣告罗马为意大利王国首都，由此引发了与圣座的冲突，参见 Berard L. Marthaler (edi.), New Catholic Encyclopedia, Vol.12, 2ed Edition, Detroit: Gale Group, 2003.pp. 322, "ROMAN QUESTION"。内地有些学者关于"罗马问题"产生于 1870 年论断并不精确，如段崎：《梵蒂冈的乱世抉择（1922-1945）》，北京：金城出版社，2009 年，第 1-22 页。

[3] 关于"罗马问题"的解决的法律意义的详细论述参见："The Position of the Holy See and Vatican City State in International Relations", University of Detroit Mercy Law Review, 2006, Vol. 83, pp.740-742.

[4] 第一部国籍法为《国籍和居留法》(Legge sulla Cittadinanza ed il soggiorno)，颁布于 1929 年 7 月 7 日。

梵蒂冈城国公民为：

a. 在罗马梵蒂冈城国居住之枢机；

b. 圣座外交官（i diplomatici della Santa Sede）；（此款对应 1929 年《国籍和居留法》第 15 条）

c. 因供职或服务而在梵蒂冈城国中居住之人。

此规定清楚表明梵蒂冈籍具有很大的特殊性，它既非通过出生地而取得的属地法权（ius soli），也非通过父母而取得的血统法权（ius sanguinis），其功能也主要是支撑圣座主权。根据梵蒂冈官方数据，截止 2011 年 12 月 21 日，梵蒂冈籍人为 594 人，其中枢机 71 人、司铎 51 人、修女 1 人，瑞士卫兵 109 人（平信徒），其他平信徒 55 人，其余 307 人皆为外交官。[1]顺便说明的是，未来中国神职人员也有必然会有人出任圣座使节，这是中国教会参与普世教会的当然表现，台湾亦有此先例。[2]

**（二）圣座与梵蒂冈的区别：法律性质和管辖权的分析**

《拉特兰协定》在圣座之外“额外”创造了另一个国际法上的人格梵蒂冈城国，但梵蒂冈没有自己独立的外交机构，[3]各国亦没有与其建交之必要，汉语学界所经常使用的“中梵关系”的措辞因而是不精确的。同时，由于梵蒂冈仅为象征性的国家，世俗利益甚少，有些人也会忽略其世俗法，乃至误以为其适用的是教会法，但事实上梵蒂冈和普世教会的体制、立法主体、管辖范围等是不同的，《梵蒂冈城国基本法》（Legge Fondamentale dello Stato della Città del Vaticano，2000 年，首部基本法颁布于 1929 年）、《梵蒂冈城国市民籍、居留和入境法》等皆为世俗法，也即梵蒂冈本身的**世俗政务**并不适用教会法。

[1] 数据参见圣座官网 http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/sp_ss_scv/informazione_generale/cittadini-vaticani_en.html，2011 年 12 月 31 日。

[2] 参见杜筑生：《教廷的国际地位：兼论教廷与中国的关系》，台北：辅仁大学出版社，2014 年，第 168 页，注 148。

[3] 参见《梵蒂冈城国基本法》（2000 年）第 2 条：代表梵蒂冈政府与外国及国际法上的其他主体展开外交活动及订立条约的权力为宗座享有，他通过国务厅（la Segreteria di Stato）实施之。

诚然，《教会法典》、《东部教会法典》、《上主普世羊群》（Universi Dominici Gregis，1996 年）、《善牧》（Pastor Bonus, 1988 年）等教会法亦适用于梵蒂冈境内，但这在法理上与其适用于其他国家境内教会没有实质区别，其管辖范围仅为教会事务。这同时也意味着，那种关于法典是梵蒂冈颁布和制定的论断，[1]以及认为普世教会法适用于包括我国教会内在的地方教会与国家主权相冲突的观点，都是不恰当的。

就具体宪制而言，宗座为梵蒂冈城国元首，《基本法》第 1 条第 1 款明确规定"最高宗座为梵蒂冈城国主权者（Sovrano），其享有全部的立法权、行政权和司法权。"唯需提及的是：1）"主权者"（Sovrano）与现代国家中的"元首"（Capo）有本质差异，后者在法理上不能、也不应享有全部最高立法权、行政权和司法权，否则就不成其为现代国家，而宗座之所以享有如此尊位主要是为了使其避免来自梵蒂冈世俗法层面的任何权力机关的制衡或管辖；2）宗座不能以梵蒂冈元首的身份对普世教会行使管辖权，这也与正如英王虽兼任英格兰教会最高权威（supreme authority）但却不能以此身份统治海外领一样。[2]

尽管如此，宗座却并不具体负责梵蒂冈政务，对此《基本法》第 5 条规定"行政权由梵蒂冈委员会主席（Presidente della Commissione）实施"、"由国务卿（Segretario Generale）和副国务卿（Vice Segretario Generale）协助之。"因此梵蒂冈主权虽然为宗座和教廷官员实施，但教廷却并不等同于梵蒂冈政府，二者的国际法基础、管辖权范围、旗帜徽章等都是不同的，这也正如前台驻圣座大使杜筑生博士所指出的：

教宗虽然同时为教廷及梵蒂冈城国的元首，但两者各有独特性、自主性、独立性，亦各有其专属领域及职权，不能并合。前者为宗教的、精神的、道德的以及伦理的；后者则为一个管理性的、服务性的，从属性的国家。梵蒂冈城国存在

---

[1] 国内类似误解较为普遍，如刘金光：《英国政府与梵蒂冈错综复杂的建交历程》,《世界宗教研究》2010 年 02 期，第 42、45 页。
[2] 英王作为英格兰教会最高权威的规定参见 The Canons of the Church of England, Art. 7："我们承认，高贵的女王陛下根据王国法律，在其王国内为上帝之下的最高权力（the highest power），对所有人、在所有案件中享有最高权威（supreme authority），无论是教会事务还是世俗事务。"参见 The Canons of the Church of England, 6th edi., London: Church House Publishing, 2000.

的目的，在提供给教廷一个国际法架构，使之可以独立行使职权，不受外来干涉，也无须仰赖第三国。两者各有其政府组织，各有其立法、行政及司法机构。[1]

在充分澄清了圣座和梵蒂冈在法律上的不同之后，圣座为何不用梵蒂冈名义成为联合国成员国，以及圣座为何有时能用梵蒂冈城国的名义签署外交协定等，如参加国际通信卫星组织（INTELSAT）、万国邮政联盟（UPC）、与欧盟的货币协定等，也就得到了说明：圣座代表着普世教会（其成员为全球教徒），而梵蒂冈城国则仅仅为一个象征性的迷你国家（其成员为国籍人），其国际法上双重人格差异的原因也正在于此。相应地，宗座令人敬畏的权威显然不可能基于小小的梵蒂冈，而是基于由全球约 13 亿教徒所组成的大公教会的圣教体制。

## 三、圣座主权的实施主体：罗马宗座

### （一）罗马宗座：教会最高权威

尽管教会法规定教会最高权威是罗马宗座和以之为首脑（拉丁文/英文为 caput/ head，即头）的世界主教团，[2]但由于世界主教团（其最庄重的形式为大公会议）并非常设机关，故圣座主权是通过宗座加以实施的。

不过需要注意的是，罗马宗座（Romanus Pontifex）与教宗（Papa）是不同的概念，二者关系大体可用国王（King）和王座（Crown）的关系去比拟：国王是泛泛用语，亦指具体国王的人格，而王座则仅指非人格性的权力机关，为公法人。[3]正因为此，法典等教会法原则上不使用“教宗”（Papa），[4]而是使用“罗马宗座”（Romanus Pontifex）、“最高宗座”（Summus Pontifex）、“宗座”

---

[1] 杜筑生：《教廷的国际地位：兼论教廷与中国的关系》，台北：辅仁大学出版社 2014 年，第 141 页。关于梵蒂冈城国之组织及运作简介参见第 84-87 页，其与圣座财政的区别参见第 89-90 页。

[2] 参见《教会法典》第二卷第一编第一组“教会最高权威”（De Suprema Ecclesiae Auctoritate），第 330-367 条。顺便说明的是，根据圣经和教理，教会为基督奥体（Corpus misticus Christi），基督为教会元首（caput），17 年、83 年法典、《公教教理》等均没有宗座为教会元首（caput，即头）的表述和规定，那种关于宗座是教会元首/头部的理解是不恰当的。

[3] Augustine 注释本在论及 1917 年法典第 100 条时曾两次提及宗座和王座同为一人型法人（corporations sole），参见 Charles Augustine, A Commentary on the New Code of Canon Law, Vol. 2, St. Loius & London: B. Herder Book Co., 1922, p. 2., p.7.

[4] 17 年法典第 597 条中的 clausura papalis（教宗禁地）、第 823 条中的 in altaribus papalibus（经教宗敕准）分别使用了属格和夺格形式的“教宗”，83 年法典第 360 条中 Secretaria Papali 中含有 Papali（教宗的），这些表述都是历史中的术语，意指宗座。

（Apostolica Sedes）、“首座”（Prima Sedes）等术语，各国语言中使用最普遍的是“罗马宗座”，如意大利语 Romano Pontefice、英语 Roman Pontiff 等。充分注意到这些细节有助于我们精确理解宗座的公法人的身份和职位性质。

关于宗座为法人的实证规定参见如下：

CIC(1983)，113–1：大公教会和宗座基于圣教体制本身（ex ipsa ordinatione divina）而为法人（moralis personae rationem habent）。

关于第 113 条第 1 款需进一步说明是：1）尽管 moralis persona 和 persona iuridica 有细腻差异，但均为法人之表述；[1]2）宗座不仅指教宗一人之职权/位，亦涵盖教廷等普世机构，法典规定参见如下：

CIC(1983)，361：本法典内中的宗座或圣座之称呼，不仅指罗马宗座，也指国务厅（Secretaria Status）、教会公共外交事务委员会（Consilium pro publicis Ecclesiae negotiis）和教廷其它机构，但事务本身或上下文另有所指不在此限。

**（二）罗马教廷：宗座权下的普世机构**

前文已经提及，国内关于罗马教廷（Curia Romana）的误解较深，这一点突出表现为我国（含台湾）迄今依然将圣座称为“教廷”。这种称呼之所以不当是因为教廷并不具有国际法上的人格，它只是体现宗座权力的机构，法典规定参见如下：

CIC (1983)，360：罗马教廷是最高宗座通常借以处理普世教会事务之机构，其以宗座之名义并依其权柄而行使职能，为促进全教会利益而服务；教廷包含国务厅即教宗办公厅（Secretaria Status seu Papali）、教会公共事务顾问委员会、各圣部、各宗座法院以及其它机构。

正如所见，教廷大体相当于宗座权下的行政机关（宗座法院除外），这也正如宗座圣十字的 Agar 教授之所论：“教廷没有自己的本权（no proper power），

[1] 关于 moralis persona 为“法人”另一种表述的说明参见徐国栋：《我国民法总则制定中的四个问题》，《暨南学报》2017 年 02 期，第 61-65 页。

而是以罗马宗座的名义、凭借其权威，实施为宗座所赋予的权力。--- 教会的**最高权威**（supreme authority）仅指教宗和世界主教团，而不包括教廷。”[1]既然教廷不是教会最高权威，也就不具备立法和颁布一般性法令的职能，对此教廷组织法《善牧》（PB）有明确规定，参见如下：

PB (1988), 18：教廷圣部不得颁布具有法律效力的法律或一般性法令，亦不得贬低当前普世法律之规定，除非于各案中得到最高宗座的特别批准。

因此，那种用“教廷”去指代“圣座”的做法是不可取的，这不仅是名实之辨的问题，更涉及到对教会普世权力体系的精确认识问题。

## 四、宗座使节的分类和职权：教会法中的说明

### （一）圣座使节即宗座使节

由于圣座的使节权（ius legationis）唯在宗座，故圣座使节亦名宗座使节并只向宗座负责，法典规定参见如下：

CIC (1983), 362：罗马宗座具有内在和独立之法权，任命和派遣使节（Legatus）到不同国家或地区教会，或不同的国家和政权；并有权循照国际法关于派遣和召回使节之规定，调任及召回派往各国之使节。

历史地说，宗座使节（Legatus Pontificis）源于罗马主教派往大公会议的使节，不过彼时圣座尚无主权，其最初的功能只大体只相当于代理。[2]时至 21 世纪的今天，由于公使在国际外交舞台上已大为骤减，故 Legatus Pontificis 通常仅指宗座大使。但为精确起见，人们也使用 nuntius（意大利语/英语为 nunzio/nuncio）去指特宗座大使，其在国际法和外交礼仪上与国家大使（Ambassador）地位对等，对此民国法学界即已通晓。[3]

[1] Joseph T. Martín de Agar, A Handbook on Canon Law, Second updated edition, Montréal: Wilson & Lafleur Ltee, 2007, pp. 114, 115.
[2] 参见 Berard L. Marthaler (edi.), New Catholic Encyclopedia, Vol. 8, 2ed Edition, Detroit: Gale Group, 2003, pp. 450, “LEGATES, PAPAL”.
[3] 民国时期仅《申报》中就有大量教廷公使的介绍和报道，如 1918 年 8 月 1 日第 6 版的《教廷公使溯原》等。亦可参见梁鋆立：《大使与公使》,《时事月报》1935 年第 13 卷第 1 期，转

另一方面，圣座使节之所以被称为宗座使节，从根本上说与公教会始终高度推重和并自觉维护宗座的绝对权威（potestas absoluta）[1]体制有关。公教会的基本体制的确不具有当今国际主流国家体制的那种现代性，不过教会毕竟不是国家，圣统体的正当性也不能如此类比和评价。

就外交而言，敏锐注意到圣座使节亦即宗座使节这一事实有助于我们充分理解其相对国家大使所特有的权限和责任机制。国家使节的重大外交活动及其签署的协定等均须有宪法性授权和国会在形式上的审批（这体现了法治国家对政府和元首权力的限制），但宗座使节并不存在此种限制，因为教会权力机构中没有与国会对应的那种权力机关。

**（二）宗座使节和宗座代表的区别**

精确辨析宗座使节和宗座代表不仅对充分理解宗座的外交权和治理权是基础性的，对我国目前正在推进的相关外交亦有现实意义，对此先来看法典规定：

CIC (1983), 363：§1. 罗马宗座使节（Legati）的职责是以固定方式，被派驻地方教会及国家或当局，代表宗座。

§ 2. 代表（Delegati）或观察员（Observatores）受宗座委任出席国际会议、大会或团体，亦代表宗座。

首先，第 1 款中的宗座使节为真正意义上的驻派外交官，享有国际法和国际惯例所赋予的使节豁免权和尊位。第 2 款则涵盖较为宽泛，如美国人哈佛法学院教授 Mary Ann Glendon 女士以宗座的代表（pontifical representative）身份参加了 1995 年的北京世妇会，1990-2010 年间圣座驻苏联-俄罗斯外交官的身份亦为宗座的代表。

第 2 款中最值得说明的是宗座代表。尽管其与宗座使节的功能存在一定交叠，

---

引自陈立虎主编：《东吴法学先贤文录·国际法学卷》，北京：中国政法大学出版社，2015 年。

[1] potestas absoluta（absolute power）现多译为“专制权”，但这种译法并不精确，国内学者早已有人注意到 absolute 和 absolutism 应译为“绝对的”和“绝对主义”，参见[英]佩里·安德森：《绝对主义国家的系谱》，刘北成、龚晓庄译，上海：上海人民出版社，2000 年，“中译者序”，第 3 页。关于“绝对主义”在公教体制中的内涵参见 Berard L. Marthaler (edi.), New Catholic Encyclopedia, Vol. 1, 2ed Edition, Detroit: Gale Group, 2003, pp. 44, “absolutism”.

但宗座代表派原则上仅为派驻未建交国家地方教会的，其职责也仅限于教务，如刚恒毅（Celso Costantini）。因此，尽管宗座代表被列入了 83 年法典“罗马宗座使节”（De Romani Pontificis Legatis，第 362-367 条）之下，却不属于狭义使节。17 年法典亦然，相关规定参见如下：

CIC (1917), 267：§1.凡被委以大使（Nuntii）或公使（Internuntii）头衔的使节（Legati）：

1° 依圣座承认之法律规范，促进圣座和其被任命为常驻使节的派驻国政府之间的关系；

2° 在指定的地区中督查（advigilare）教会之状况并呈报宗座；

3° 除前述两项正权（duas ordinarias potestates），他们亦常被委以其它权力，唯其性质为代权（delegatae）。

§2. 凡被委以宗座代表头衔者，仅享有前述第一条第二款所规定之正权，但可经圣座委以其它代权（facultates delegatas）。

因此，宗座代表的职责原则上仅限于督查地方教务，而无宗使节头衔和尊位。不过随着当代国际大格局的变化和圣座邦交国的日益拓展，宗座代表现已大为减少，目前仅有 13 个，[1]其中就包括越南，不过圣座驻越南的仅为非常驻代表，为特例中的特例。

宗座代表虽非正式使节，但派驻和接受宗座代表也意味着变相相互承认，故吉林教区法籍代牧高德惠（Augustus E. Gaspais）被任命为驻伪满宗座代表一事被我国官方严加抨击，并将其作为圣座对华一贯不友好的原罪。然而国际国内学界对该事件本身有较多争议，刘国鹏研究员为此调阅了梵蒂冈档案和 1934-1945 年间的《宗座年鉴》（Annuario Pontificio），并未发现高德惠被任命为宗座代表的记录和相关材料，从而彻底澄清了这一公案，[2]也呼应了陈方中、江国雄关

[1] 参见杜筑生：《教廷的国际地位：兼论教廷与中国的关系》，台北：辅仁大学出版社 2014 年，第 146-147 页。
[2] 详见刘国鹏：《刚恒毅任宗座代表期间天主教在中国的本地化》，北京：社会科学文献出版社，

于高德惠“只是一个当地的主教，被赋予与当地政府交涉的权力而已”的论断。[1]事实上，圣座不仅并未承认伪满政权，就连南京汪伪政府也未予承认。[2]

本文提及前述细节的目的并不只是为了消除历史误解，更是为了说明大公教会的集权性质。从功能角度说，宗座代表和宗座使节具有中央驻派官员的作用，83 年法典第 366 条第 1 款关于教宗使节不受教区主教管辖的规定即是其明确申明。这一机理亦使宗座代表和使节只能由教廷空降，而不能由地方教长出任，非如此该制度不能发挥功能。此外，宗座代表和使节往往有专门培育，一个对国际法、国际惯例、外交礼仪等缺乏充分了解的人不足以胜任此一职务，在外交上甚至是有害的，高德惠的某些言行之所以有争议正与此有关。

**（三）宗座使节的法定职能**

83 年法典关于宗座使节的法定职责的一般性规定参见如下：

CIC (1983), 364：宗座使节的主要职责是日益强化并促进宗座与地方教会的一体化纽带（unitatis vincula），宗座使节因而有权：

1°. 向宗座汇报（mittere））地方教会之状况以及教会生活和牧灵之一切事项；

2°. 在不干涉主教行使法定权力之前提下，以行动和建议的方式协助之；

3°. 加强与主教团的联系，提供各方面之协助；

4°. 在任命主教之事上，向圣座呈报（transmittere）或提出候选人名单，并按宗座法规对将晋升者履行调查程序；

5°. 努力推动民族之间的和平、进步与合作；

6°. 与主教一起以合宜之方式，促进公教会与其他教会或教会团体乃至非基

---

2011 年，第 306-309 页。

[1] 陈方中、江国雄：《中梵外交关系史》，台北：商务印书馆，2003 年，第 146 页。

[2] 参见陈聪铭：《中梵外交史—两岸与教廷关系 1912-1978》，台北：光启文化事业，2016 年，第 180-190 页。

督宗教宗教团体之间的关系；

7°. 与主教协同行动，在国家领导人面前维护教会及宗座之使命；

8°. 亦实施并完成宗座托付之其它权力（facultates）和委任（mandata）。

CIC (1983), 365：§ 1. 宗座使节亦同时依国际法在所驻国行使外交事宜，其特殊职责为：

1°. 增进和促进宗座与国家当局之关系；

2°. 处理教会与国家交往中的问题；以特有方式（peculiari modo）订立政教协定或其它类似条约并落实之；

2 §. 在实施第一款规定的谈判事项时，宗座使节务应视具体情况，切务忽略征询该地教区主教的意见和建议，且应告之谈判进展。

上述两条对宗座使节两个维度的职责进行了说明：第 364 条规定的是其教会职责，第 365 条规定的则是其外交职责。其所以呈现出这样的顺序，正如 Arrieta 教授之所论："使节（legates）'本有的和核心的'（proper and principal）使命是教会内部性的（intra-ecclesial），而外交功能则是第二位的，尽管后者牵涉到教会中的核心事务（a principally ecclesial content）。"1

综上所述，促进普世教会的一体化是宗座使节和宗座代表的核心职责，其功能大体相当于中央驻派官员。在公教看来，新教之所以"裂教"的制度原因之一就是地方教会以包括选举在内的形式脱离了与普世教会的共融，故向地方教会派驻不受其辖制、也非当地公民的官员驻派制度具有重大价值。尽管宗座使节和地方教长之间在某些情形下会产生权力张力，但其互利却是主要方面：离开宗座使节的支持和承认，地方教长和主教团的权威很难被信徒认同；同时，离开宗座使节的监督和协调工作，地方教会中的裙带关系等也难以到有效防范，甚至还会出现国家教会问题。

[1] Juan Ignacio Arrieta, Governance Structures within the Catholic Church, Montreal: Wilson & Lafleur Ltee, 2000, pp. 161.

## 五、圣座主权和宗座使节的身份和特权：国际法中的说明

### （一）圣座在联合国的身份和特权：兼论联大 A/RES/58/314 号决议

梵蒂冈支撑着圣座主权的现象在世界上是绝无仅有的，其他宗教都是各国领土内的宗教团体，其在国际社会中的地位只能是非政府组织（NGO），而不可能成为主权体。尽管人们或可以这样逻辑地推论：若某宗教团体拥有数英亩独立土地并与特定国家签署一个类似《拉特兰协定》的条约，教会领袖即可遵圣座先例宣称为主权者并进而主张该教会团体联合国的观察员身份，[1]但这毕竟只是一种推想，迄今并无宗教团体有这种主张和行动。圣座主权自 8 世纪即已存在，其他宗教组织缺乏这一深厚历史积淀。

当论及圣座在国际社会中的地位时必须提及的是其在联合国永久观察身份。众所知周，联合国的正式成员只能是国家，圣座不应作为联合国的成员国，否则会在法理上产生明显困难（大公教会和国家在成员上会存在交叠）。国内有些学者关于"教廷应该继续在联合国被当作一个国家吗?"的问题并不恰当，[2]圣座在联合国和国际社会从来就没有被当成一个国家，而只是具有主权的国际宗教组织。

此外，国际劳工组织、国际红十字会、国际奥委会等在联合国中也具有观察员身份，但圣座却由于其巨大的世界声望而受到更多尊重，2004 年 7 月 1 日联大 A/RES/58/314 号决议即在国际法层面明确给赋予圣座了其他观察员所没有的特权，如可出席联大辩论等 10 项重要内容（成员国所具有的投票权并不具备）。[3]故自 A/RES/58/314 号决议之后，质疑圣座在联合国地位的种种学说就不再具有实证法上的意义。

不仅如此，质疑圣座的联合国观察员身份的主张还缺乏对联合国框架的展望。随着全球化及市民社会在国际法层面上的发育和拓展，能与国家签订协定的国际组织必将不断涌现，具有联合国观察员身份的国际组织也将不断增加。尽管这一

---

[1] 对这种推测的提及参见 Yasmin Abdullah, "The Holy See at United Nations Conferences State or Church", Columbia Law Review, Vol. 96, No. 7 (Nov., 1996), pp. 1874-1875.
[2] 孔陈焱：《梵二会议后的罗马教廷与国际关系》，《世界宗教研究》2012 年 06 期，第 24 页。
[3] 参见 Kurt Martens, "The Position of the Holy See and Vatican City State in International Relations", University of Detroit Mercy Law Review, 2006, Vol. 83, pp. 758-759；杜筑生：《教廷的国际地位：兼论教廷与中国的关系》，台北：辅仁大学出版社，2014 年，第 162-163 页。

趋势究竟以何种程度出现取决于国际社会的共识和联合国的改革，但《国家和国际组织间或国际组织相互间条约法的维也纳公约》（1986 年）毕竟已对此做出了具有展望性的法律铺垫。

这里不得不提的是《奥本海国际法》（第 8 版，1955 年），尽管该书作者没有经历"冷战"结束以来的全球化，但却敏锐地注意到了圣座和国际劳工组织等观察员现象"在国际法的范围内给宗教的、经济的或其他与各国政治利益的性质不同的利益打开了一条直接代表权的道路。"[1]这一预见充分表明了作者对国际市民社会联结作用的深刻理解。

**（二）宗座使节的身份和特权：兼论《维也纳外交关系公约》**

国际法中涉及到宗座使节的规定以《维也纳外交关系公约》（1961 年）最为突出，但鉴于其每一相关条款均涉及诸多具体国际惯例和解释，仅使馆和外交官的外交豁免权就所涉甚多，故这里只提及三个方面：

第一，公约第 14 条重申了维也纳和会（Congress of Vienn, 1814-1815 年）所采纳的、并为后世所沿袭的《关于外交人员等级的章程》（Regulation Concerning the Relative Ranks of Diplomatic Agents, 1815 年）第 1 条关于宗座使节的三级划分：与大使（ambassador）同级的宗座大使（nuncio）、与公使（minister）同级的宗座公使（internuncio）和代办。唯需注意的是，我国对公约 14、16 条均加以了保留，而第 16 条第 3 款则是关于圣座使节优先地位（the precedence）国际传统的重申。由于未来的圣座驻华使节和我国驻圣座使节只能是大使，则我国人大是否需要对保留条款加以调整亦需通盘考虑。

第二，若当局不认同圣座大使拟议名单，或圣座不认同国家驻派大使拟议名单，如再婚、婚外情、同性恋等均可成为圣座的驳回理由，则应事前通知，以免外交礼仪上的尴尬。若双边关系紧张，国家还可宣告其不受欢迎、不可接受或加以驱逐，如"二战"后苏东体制国家对圣座使节的普遍驱逐、新中国对黎培里的驱逐（据 1929 年《国籍和居留法》第 15 条，其应为梵蒂冈籍）。反之，若国家

[1] [英]劳特派斯修订：《奥本海国际法》第一分册（上），王铁崖、陈体强译，北京：中国大百科全书出版社，1989 年，第 193 页。

接受圣座大使就有义务保障其具有正常履职，对此参见公约如下规定：

第 25 条：接受国应给予使团执行职务之充分便利。

第 26 条：除接受国为国家安全设定禁止或限制进入区域另订法律规章外，接受国应确保所有使团人员在其境内行动及旅行之自由。

第 27 条第 1 款：接受国应允许使团为一切公务目的自由通讯，并予保护。

第 30 条第 1 款：外交代表（a diplomatic agent）之私人寓所一如使团馆舍应享有同样之不得侵犯权及保护。（以上译文均非外交部法条司译本）

从宗座使节的法定职责和国际惯例可知，若信徒进入使馆晋见大使（其本质为信徒拜见大主教）、大使巡视教务、对将晋升者履行调查程序乃至举荐主教和枢机等活动均若无法顺利进行，甚至会受到政府的召见和抗议，那么圣座与其全面建交就无从谈起。以越南为例，由于宗座使节无法在其境内正常履职，故圣座派驻越南的仅为**非常驻**宗座代表且为兼使，而越南方面不仅没有派驻圣座大使，甚至就连办事处也未设立，这显然不是正常的大使级双边关系。若考虑到中国是常任理事国，国际影响力远非越南可比，故越南方案无法、也不应适用于中国。[1]事实上，其是否能被称得上模式亦不无争议，因为“模式”（model）通常是指可被模仿（model）或至少也是令人赞赏的模范（model）。

第三，国家使节与圣座使节在职责上有根本不同。当国家或国民的财产权等在国外受到侵害之时，国家有义务出面加以保护和交涉，乃至民间跨国事务也有很多需要使馆协调和协助，如投资、金融、教育和文娱等项目，但宗座使节几乎却没有国民事务需要交涉（各国在梵蒂冈境内也没有经贸等事务需使馆交涉），常居境外的梵蒂冈公民也主要是外交官。然而根据国际惯例，当公教神职人员及修士修女的人身自由、教产等基本权利受到侵害时，宗座使节就有义务与当局交涉，当这种侵害涉及到主教祝圣、主教团会议等教会事务时，宗座使节的介入更是责无旁贷。由于历史上的保教权现已不复存在，此类交涉不可能为某个强国代

[1] 认为中国无法借鉴“越南模式”的主张参见濮士萍：《中国天主教能否借鉴“越南模式”》，（香港）《领导者》2015 年 08 月第 65 期。

为伸张，故当前述权利不能被当局充分保障时，宗座使节的交涉不仅很难起到作用，甚至还可能遭致被驱逐的折辱（这再次印证了教会在政教关系中始终处于弱势一方）。相应地，宗座驻派使节及其正常履职也因之是对驻派国宗教自由实现程度最直观的说明。

**六、结论：圣座主权与中国-圣座外交**

在 21 世纪的今天，圣座与我国尚没有正式外交关系，甚至连宗座代表都没有驻派，造成这种现象的主要原因有三：1）苏联宗教政策及其理念的影响（2009 年圣座-俄国才正式建交）；2）实用主义和经济中心论对我国近 20 年来外交潜移默化的影响，可以说若非民进党执政，若非台湾邦交国已所剩无几（圣座在其中最具道义形象和国际影响力），我国和圣座进行接触的意愿和动力仍旧是难以设想的；3）高品质专业研究的匮乏，对教会法缺乏基本了解的想当然论述相当普遍，以至混淆视听、误导政府。除此之外的其他原因至少还有教产问题、[1]“一会一团”裁撤重组问题、教会教育权问题、有些人对波兰转轨中教会作用的不恰当判断、[2]教廷官员和各国教长均有人对我国政府的诚意有所质疑等。这些现象可一言以蔽之，即宗教自由问题，这也正如教廷前国务卿苏达诺（Angelo Sodano）枢机所多次公开表示的：在中国人民均能享有宗教自由之情况下，驻台圣座代办无须等待次晨，当晚即可迁赴北京。[3]不过鉴于学术界对宗教自由已有相当多的论述和译著，这里只结合本文主旨做一扼要总结。

首先，圣座虽然并非国家，但毕竟具有主权，我国政府在与其进行谈判时应确立的基本显然应为主权互不干涉（其法理源于互不干涉内政）。因此那种主张把主教任命权“牢牢掌握在我方手中”作为谈判基调并进行希望政府（变相）拥有主教提名权的做法并不可取（这种主张对未来教廷任命中国枢机的态度未见报

[1] 公教教产原则上分为地方和普世教会两个维度。我国自 80 年代以来对教产进行了一定的返还或补偿，不过地方教会并无资格代替圣座接受补偿，更无权代其做出处分，对此 17 年和 83 年法典皆有明确规定，参见 CIC(1917), 1511、CIC(1983), 1270 等。
[2] 波兰转轨的主因是国际政治大格局的变迁、人民对波兰党和政府失去信任以及波兰内部不同政见派系的民主化运动等，即便波兰人没有成为教宗（若望·保禄二世），即便教会不推动其宗教法治化和民主化进程，波兰转轨亦如苏联和其他东欧国家一样不可避免。
[3] 杜筑生：《教廷的国际地位：兼论教廷与中国的关系》，台北：辅仁大学出版社，2014 年，第 213-214 页。

道），其无疑属于干涉圣座主权的管辖事项。相应地，那种无视圣座主权、教会法及其国际惯例的做法无法为我国和圣座外交关系奠定良好愿景，也不利于提升我国的形象。

其次，公教会既为国际性宗教组织，我国公教会以蜷缩一隅的心态面对普世教会无疑就是一种自我隔绝和矮化。以我国人口规模和国际重要性而论，神职人员理应有更多机会参与普世机构，如出任枢机、教廷高官、宗座修会长、宗座大学教授等职，像金鲁贤博士那样与吕巴克（Henri de Lubac）等世界著名公教学者为故旧的宗教界人士亦应大量存在，这对提升我国教会的话语权、全球影响力和大国声望都是极为重要的。相反，信徒若不认可教宗任命主教等基本公教基本体制和信理，完全可以改宗新教，唯身处公教却对其大加抨击就有违最基本的宗教伦理，也谈不上什么维护国家主权和宗教自由，这不仅应是信徒，也应是全社会所应谨守的常识！

最后，我国改革开放 30 年来在经济和社会发展等方面所取得的巨大成就为国际社会所高度赞赏，但不可否认的是，宗教法治化却未与之同步，不正常的中国-圣座关系即为其中一个十分重要的因素。若考虑到欧美很多议员、实业家、教育家、报业家等深具宗教认同，宗教团体对国会、政府、国际民间交往等影响甚巨，[1]我国-圣座外交的建构还将进一步触及到目前尚不被承认的东正教等在华拓展等问题（东正教问题关系到中俄关系的深度建构），那么处理好中国-圣座关系的深远价值及其统战功能就无须多论。[2]作为深受苏联体制影响的国家，有必要特别强调的是，唯知追求国家强大而忽视社会的发展理念迄今依然深度困扰着俄国，这不仅是其转轨时期国有资产被权贵洗劫的原因，[3]也是其国际形象低

[1] 苏联宗教政策导致了美国朝野的普遍反感，这也美国迟迟不与其建交的重要原因之一，甚至就是 1933 年罗斯福政府与苏联进行建交谈判时，苏联宗教政策依然是双边谈判的三大核心问题之一。可以说若非 1930 年代初日德在远东和欧洲的侵略扩展所带来的紧迫威胁，美苏联建交的时间和条件必另当别论，参见沈莉华：《试析美苏建交的历史背景及原因》，《史学集刊》2008 年 01 期。关于美国外交决策的立体性参见周琪主编：《美国外交决策过程》，北京：中国社会科学出版社，2011 年。
[2] 这一问题进一步涉及到了外国人在华基本权利的实现和保障问题，国外留学生就此所写的学位论文参见〔韩〕孙汉基：《外国人基本权利研究》，人民大学博士论文 2015 年。
[3] 详见金雁、秦晖：《十年沧桑：东欧诸国的经济社会转轨与思想变迁》，北京：东方出版社，2012 年。

迷的原因。一个伟大国家的兴起当然并不只体现在国家机器的强大，而更应体现在社会的繁荣滋盛、法治的昌明和对国际人才的吸引力。职是之故，中国-圣座关系不宜就事论事，而应有更深远的格局，即改变苏联式宗教政策，以落落大方的姿态向世界展示自己推行法治的雄心和复兴文明中心之国的尊荣。当然，既有利益格局有时也会让某些人变得专断和封闭，改变往往会伴随着痛，但“高贵的中国人民”（il nobile popolo cinese）[1]应有勇气、有能力予以正对。

[1] 该措辞是本笃十六在 2006 年 5 月 29 日三钟经中为纪念利玛窦逝世 400 周年时所使用的敬称，参见 2006 年 5 月 30 日圣座官媒《罗马观察家》:
http://www.osservatoreromano.va/it/news/preghiere-e-stima-per-la-chiesa-e-per-il-nobile-po，2016 年 5 月 30 日。

# 新教信仰作为非正式制度对经济的影响研究

## ——兼论对新常态下中国经济持续发展的启示

潘益兴（温州大学）

**摘要：**非正式制度对经济发展的研究是目前学术界的热门课题之一，而宗教信仰对非正式制度的许多领域均有涉及和影响，故对此研究具有重要的意义。本文首先回顾了非正式制度对经济发展的影响，指出它对经济发展有重要的作用及深远的影响，但学术界目前对非正式制度地研究尤其是宗教信仰的研究却鲜少。接着本文着重于作为非正式制度的基督教新教信仰对经济的影响研究。文章通过三个层面即：工作伦理、契约精神、市场的意识形态，研究新教信仰对经济影响的机理和渠道，并得出结论：作为非正式制度的新教信仰对于经济的发展具有积极地推动作用。最后，根据本研究的结果结合中国的国情，提出对在新常态下中国经济发展的建议和启发。

**关键词：**新教信仰 非正式制度 工作伦理 契约精神 意识形态

### 引言

上世纪 80 年代以来，制度经济学研究在中国日益成为显学，同时在中国经济改革的实践中，我们也学习和借鉴了成熟市场经济体的许多制度，特别在中国的资本市场建设过程中，可以说大量的规章制度都直接或间接地引荐于发达经济体。但遗憾的是，这些在发达经济体发挥良好的制度，在中国经济的实践中却收效不多。这也让制度经济学的研究在中国陷入了一种尴尬

的状态。中国经济要持续、健康地发展需要有良好、规范的制度安排，但引入成熟经济体的制度却不见效。原因何在？其根本的原因就在于，中国在引入制度的过程中，忽略了制度本身的复杂性。制度经济学将制度分成正式制度和非正式制度[1]，中国目前引入了大量成熟经济体的正式制度，但我们若深究可以发现任何成熟经济体的正式制度都是基于其非正式制度的背景而设计。也就是说，正式制度和非正式制度是紧密相联的，犹如有机体那样，脱离了母体的任何肢体都无法行使其原有职能，若要强行移植，排斥效应的产生也就不足为奇[2]！故此在考虑要引入制度之前，我们必须深究其母体——非正式制度是怎样的。

非正式制度的范畴很广，本文旨在探究作为非正式制度的宗教信仰对于经济发展的影响研究。对于非正式制度的研究国内已经起步，但对于作为非正式制度的宗教信仰对经济发展之影响的研究却鲜为少见，本文希望能在这新领域有些许的探索，以期待为整体非正式制度研究添砖加瓦。文章的内容框架如下：第一部分，非正式制度对经济发展的理论回顾及本文的探索点；第二部分，新教信仰作为非正式制度影响经济发展的渠道与机理研究；第三部分，本研究对新常态下中国经济可持续健康发展的启示。

## 一、非正式制度对经济发展的文献回顾

尽管社会科学界关注非正式制度对经济发展的作用才近 30 年的历史，但早在古典经济学时期，经济学家的论著中就已涉及两者密切的关系，经济学鼻祖亚当·斯密（Adam Smith，1759）就断言："诸如宽容、自由的欲望、

基金项目：2014 年国家社科基金青年项目《基督教与当代中国经济发展关系研究》（14CZJ015）的阶段性成果。

[1]正式制度是指人们有意识创造出来并通过国家等组织正式确立的成文规则，如宪法、合同、契约等。非正式又称非正式约束、非正式规则，是指人们在长期社会交往过程中逐步形成，并得到社会认可的约定成俗、共同恪守的行为准则，包括价值信念、风俗习惯、文化传统、道德伦理、意识形态等。具体可参见，道格拉斯诺斯：《制度、制度变迁与经济绩效》，格致出版社，2014 年，第 6-7 页。

[2] 唐绍欣：《非正式制度经济学》，山东大学出版社，2010 年，第 59 页

良心、责任、正义感等道德情操，应被视为市场秩序不可或缺的基础"[1]。约翰·穆勒（John Mill，1848），这位英国著名经济学家兼哲学家认为经济发展取决于各类制度、社会关系和人们的习性。马克斯·韦伯（Max Web，1904）比较研究了各大宗教后，得出结论：现代资本主义经济模式只有在质料和精神都已实现时，才能求得发展而宗教信仰在经济发展中具有自发性和独立性。后来的学者认为，尽管他的结论有失偏颇，但韦伯深刻地揭示了经济发展所必须的文化信仰因素及其贡献。同时期老派制度经济学[2]家凡勃伦（T.Veblen，1899）和康芒斯（Commons，1934）等明确地区分了正式制度与非正式制度，并且指出非正式制度如惯例、习俗、伦理道德在经济发展中的重要作用。而之后的新制度经济学（NIE）研究者中，诺斯（D.North，1994）对于非正式制度的研究最为突出，他在《制度、制度变迁与经济绩效》一书中，将非正式制度命名为"非正式约束"。[3]并强调，"非正式制度的存在具有普遍性，从最原始的社会到现代最发达的社会中，它都存在且发挥作用。观念、有组织的意识形态和宗教信仰，都在型塑社会与经济体系中发挥重要的作用。"[4]

进入 21 世纪后，相关的研究不断深入，威廉姆森（Williamson，2000）在其研究中就提出非正式制度对经济的作用可能比正式制度更加重要，因为前者形成和变化的时间要远远超过后者，因此它的影响也会持续更久。Nannicini（2010）在意大利不同地区的调研之后，他发现信任传统等非正式制度，与意大利不同区域经济有高度正相关关系。而 Gorodnichenko 和 Roland（2011）他们比较了个人主义的伦理观对正式制度辅助作用要强于集体主义伦理观。

随着国内学术界不断与国际学术界的接轨和融合，国内的学者也开始涉足非正式制度对经济发展的研究，在社会学领域，李培林（1993、1995）提

[1]王文贵：《互动与耦合——非正式制度与经济发展》，中国社会科学出版社，2007 年，第 8 页。
[2] 又称为旧制度经济学（OIE）相对于后期的新制度经济学（NIE），诞生于 20 世纪初，以凡勃伦、康芒斯、米歇尔等为代表。
[3]道格拉斯·诺斯：《制度、制度变迁与经济绩效》.刘守英译，上海：三联书店，1994 年，第 50 页
[4] 同上，第 61 页

出了"社会潜网"的概念，以及"社会结构及其转型"是资源配置的"另一只看不见的手"的理论[1]，用来解释非正式制度存在的合理性和其社会基础。

而经济学界中，很多的学者都对非正式制度与经济发展之间的联系给予了极大的关注。林毅夫（1994）强调了非正式制度安排尤其是意识形态的人力资本功能。 张维迎（2003）则认为，信誉或者信任是市场经济最重要的道德基础。王文贵（2007）、唐绍欣（2010）他们经过研究之后得出类似的结论：在人类行为的约束体系中，非正式制度具有十分重要的经济地位与作用，在正式制度形成和得以实施之前，人们的经济行为往往依赖于非正式制度来维持和约束。陈顺源 、徐现祥、高元骅（2015）在中国经济奇迹的一文中，指出在中国经济快速发展中，正式制度和非正式制度是共同起作用，而且着重论述了"关系"这一中国社会的习俗对民营企业合约地签订起到了"无可估量"的作用。

综上所述，国内外相关学者的研究均表明非正式制度对经济发展具有重要的影响，只是研究非正式制度的具体范畴各不相同，有些学者着重于整体地描述：非正式制度对整个制度的变迁和经济的发展具有不可被忽视的影响；有些学者则是集中于某一种具体的非正式制度形式来研究它对经济的影响，如信任、意识形态、伦理观念等。但很少有学者从非正式制度的角度来研究宗教信仰因素对经济发展地影响，尽管伟大的德国社会学家韦伯有过重要地论述，但之后学者对此的跟进却寥寥无几，跟进者也都是从社会学的路径来探讨韦伯观点是否具有正确性（如 Tawney，1926； Sombart，1962； Marshall，1980； Adams，2001）。国内学者的研究就更少，并且都是基于宗教社会学的角度来研究宗教与经济发展的关系（如李向平，2008；杨凤岗，2007；高师宁、杨凤岗，2010）。由于宗教信仰牵涉到非正式制度中相当多的范畴如伦理道德、习俗惯例和意识形态等，所以对于它的研究应该是迫在

[1]参见李培林：《中国社会科学》1992 年第 5 期

眉睫又十分重要。当然由于它的特殊性和庞杂性，本文仅针对基督教[1]中的新教信仰，从非正式制度的角度来研究其对经济发展的影响，希望能在此领域有些许的探索与突破，也为今后其他学者的研究做好铺垫和基础。

## 二、新教信仰作为非正式制度影响经济的渠道和机理

非正式制度包含的内容有伦理信念、文化传统、惯例习俗、意识形态等。新教信仰作为非正式制度它是如何影响经济？它影响的渠道和机理如何？本文将论述新教信仰通过对以上这些非正式制度范畴的影响从而作用于经济的发展。

### （一）新教信仰产生现代经济所需要的工作伦理

伦理信念和伦理观具体到工作领域，称之为工作伦理。它一方面具有自身的价值，可以完善人自身的发展，另一方面具有促进经济绩效的功能；经济增长是不同要素组合生产、资源得到合理配置的结果，无论是多少种生产要素都需要人的操作才能实现。故此人的工作伦理就显得尤为重要，在同样的工厂规章下，为何工人存在不一样的效率，除了自身的技术、个体的素质差别外，其中对工作的态度和观念也是一项重要的因素。而新教信仰在历史中产生出的工作伦理[2]（PWE，新教工作伦理），不仅深深改变了当时的欧洲经济面貌。也对现代市场经济制度的成型起到了积极地作用[3]。

新教工作伦理（PWE）其中最让人津津乐道地莫过于“天职观”，德语Beruf（天职、职业；相当于英语的 Calling/Vocation：神召、职业）原先是一个宗教的术语，意指“上帝安排的任务”。但在新教领袖马丁·路德将《圣经》

---

[1] 基督教有三大分支：天主教、东正教、新教（在中国国内，平常人们提及的基督教单指新教）。
[2] 新教工作伦理（PWE，protestant work ethic），最初来源于韦伯的《新教伦理与资本主义精神》一书中的“新教伦理”一词，但后来在 20 世纪 70 年代之后，大量国外学者尤其是组织行为学家的不断深入研究表明韦伯所提的“新教伦理”其实更为具体的是指向工作伦理，又由于是在新教国家尤为突出，所以就形成共识称为“新教工作伦理”。
[3] 尽管有学者也曾质疑新教工作伦理对经济影响的观点，如萨缪尔森（K.Samuelsson，1961）、尤穆（W.Eum，2012）等，但大部分的学者无论是从历史还是从实证层面都给出相当积极的结论。

翻译成德文时，创造性地将该词与世俗意义的“职业”一词的用法联系起来；从此，“天职”这个词不仅指上帝委派的工作，而且指上帝委派的这项工作是要在世俗的职业中实现的。正如路德他自己所言“若能尽职尽责地做好日常事务的每一件事、每一份工作（无论他是纺线和农场耕耘），都要比修士的祈祷和严谨的生活更为值得称许”[1]。这种有关工作和职业革命性的突破，意味着工作没有高低贵贱之分，只有不同工种之别，只要他所做的是为了圣神的目的，一切合法的工作均有高贵的价值和意义。总之工作是一项不可推却的职责。

“这样，虚掷光阴就成了万恶之首，并且在原则上是最不可饶恕的罪孽…时光无价，虚掷一寸光阴就是丧失一寸为上帝之荣耀而效劳的宝贵时辰！”[2]信徒在工作中表现出积极努力和不懈怠的精神状态，都是出于新教工作伦理的驱使。他们视劳动为一种天职，并且谨记《圣经·新约》的教训“不做工者不可吃饭”[3]。路德之后的第二代新教领袖约翰·加尔文也有相类似的论述：“（人）是要从事某些工作，不可逃避职责，游手好闲，无所事事，一切懒惰不干活的行为是与自然秩序背道而驰的。而人们却可以在工作中得到真正的快乐和满足”[4]。故此这种强烈的工作伦理一代又一代地驱使欧美国家各行各业的工作者拒绝安逸与舒闲、兢兢业业、勤勤恳恳在自己岗位上付出。他们不太在乎自己从事行业的属性，但他们却很在乎能否精于自己的行业，这与新教工作伦理息息相关[5]。

### （二）新教信仰强调了市场经济所需要的契约精神（或法律传统）

[1] 路德、梅兰希顿：《协同书》第一册，译林出版社 2003 年，第 82 页。
[2] 韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，西安：陕西师范大学出版社，2006 年，第 90 页
[3] 《圣经》（新约）帖撒罗尼迦后书第 3 章第 10 节
[4] 大卫·霍尔、马修·伯顿：《加尔文与商业》，四川人民出版社，2015 年，第 40 页。
[5]或许我们会质疑：日本是一个非新教信仰的国家，他们也同样通过努力工作、节俭生活成就经济的奇迹和赢得工作美德的赞誉。这是后来学者们研究的结果：新教工作伦理（PWE）具有“公度性”（Commersurability，又称‘通约性’），它绝不仅仅局限于欧美新教国家，它具有跨文化的公度性，只是它首先在新教国家被发现而已。详见张苏串、刘维奇：《新教工作伦理跨文化的公度性研究》，山西大学学报(哲学社会科学版)，2013 年第 11 期。

新教信仰对市场经济发展起积极作用另一途径是：作为非正式制度中的契约精神（或法律传统）。文化传统对经济的发展有推进或延缓的功能，制度经济学借用生物学的演化术语"路径依赖"来充分表达了这一概念。布坎南（J. Buchanan，1986）指出："文化演化进而形成的传统是我们不能明确加以分析，但对身处在此传统中的人却始终有意识或无意识地受其约束和规范"。[1]在对中东欧转型国家研究的过程中，学者们指出中东欧不同文化传统的国家对其转型顺利与否产生了重大地影响，其中最被研究者提及的是法律传统或契约精神[2]。转型比较成功的国家如捷克和匈牙利，它们原先是奥匈帝国统治地区深受新教契约精神和法律传统的影响；而转型相对困难的如阿尔巴尼亚、波黑等巴尔干国家，它们原先受奥斯曼土耳其帝国的宗法传统影响较深。我们固然不能断言法律传统是计划经济向市场经济转型成功与否的唯一决定因素，但我们至少可以说它是其中一个很关键的因素。新教信仰产生的法律传统或守约精神不但对转型国家，同时它也曾对成熟的发达国家有过很重要地作用。

那么这种契约精神与守约传统与新教信仰又有何联系呢？我们可以从以下几方面去探讨这一传统的形成原因。

1．新教信仰继承传统基督教的教义，确信上帝是一位有秩序的神明。他不允许秩序的混乱，所以要求人守约不可破坏秩序。在旧约圣经创世记有关宇宙万物之由来的记载中，圣经作者描述宇宙万物不是杂乱无章，而有着强烈的秩序和规则，根本的原因在于上帝本身是一位秩序者[3]。在新约圣经，当圣保罗劝诫当时教会的生活要有秩序和条理时他就明确地提到："上帝不是混乱之上帝"[4]。新教是从旧教（天主教）改革而来，新教信仰能突破旧教束缚的第一个关键口号就是"唯独圣经"，他们认为只有圣经才是最高的权威和

[1] 布坎南：《自由、市场与国家》，上海三联书店，1989 年，第 116 页。
[2] Estrin，S.，"Competition and Corporate Governance in Transition". Journal of Economic Perspective V16.No1，2002，pp.94-113
[3] 参见《圣经》（旧约）创世纪 1-2 章。
[4] 参见吕振中中文译本《圣经》（新约）哥林多前书第 14 章 33 节。

标准，所以新教信仰对于圣经的尊重可想而知。既然圣经记载的上帝是有秩序的，是守约的，那么新教徒们就自然有动力去做一个守约尊重秩序的人。这在后来的清教徒[1]中有很典型的体现。他们在对上帝秩序的信仰与守约责任之间建立了关联。“我们中间但凡有人订立合约，就必须负有遵守之义务，若不遵守此原则结果就是混乱！”[2]

2．新教信仰强调上帝与人的关系是通过契约的方式确立。《圣经》由《新约》和《旧约》组成，“约”的英文译为“testament”，就是“圣约、誓约”的意思。被新教徒奉为圭璧的《西敏信条》第七章第一条指出：“上帝与其子民的关系是用立约的方式显明。”[3] 人或者是守约，或者是违约。守约者蒙祝福，违约者受咒诅，无人例外。圣经明言：“我（上帝）要为他存留我的慈爱，直到永远，我与他立的约必要坚定。我也要使他的后裔存到永远，但倘若他的子孙离弃我的律法，不照我的典章行，背弃我的律例，不遵守我的诫命，我就用杖责罚他们的过犯，用鞭责罚他们的罪孽。”[4]

因此对于新教徒来说，这种从宗教信仰而来的契约精神也体现在人与人之间的交往中，人们不应轻下诺言，而一旦许下诺言就要信守承诺。受此影响的新教国家人士对于契约的签订和履行是相当谨慎和重视。对他们来说可以自由地做任何一件事和订立合同，但他们必须去承担做出这个选择之后的结果，这就是契约精神的雏形。正如哈佛大学的法学教授哈罗德·伯尔曼所言：“人们享有自由意志和是否缔结合约的权利的前提是自愿承担的义务，既已选择就必须履约”[5]。

3．鉴于人的罪性和堕落的原因[6]，新教信仰着重法律和契约的约束力。

---

[1] 属基督教新教的一个派别，信奉加尔文主义。
[2] 参见 John W.Gough，The Social Contract：A Critical Study of Its Development，Oxford，1936，pp.90
[3] 参见：尼科斯：《历代基督教信条》，宗教文化出版社，2010 年，第 325 页。
[4] 《圣经》（旧约）诗篇第 89 章 28－32 节。
[5] 伯尔曼：《信仰与秩序——法律与宗教的复合》，中央编译出版社，2011 年， 第 124 页。
[6] 这里主要牵涉到在宗教改革时期，旧教（天主教）和新教的在有关“人论”和“原罪论”教义上的一个巨大差异。新教认为人是完全的堕落是没有能力救人救己，旧教认为尽管人是堕落，

新教信仰明确地提出任何人不论其道德水准有多高，他始终是一个会犯罪之人。圣经从第一卷书《创世记》开始到最后一卷书《启示录》，都显明人会犯罪的事实:“人在地上终日所思想的尽都是恶。”（旧约·创世记第 6 章 5 节）“人从小时心里就怀着恶念。”（旧约·创世记第 8 章 21 节） “人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？”（旧约·耶利米书第 17 章 9 节）因为众人都犯了罪…因一人的悖逆，众人成为罪人。”（新约·罗马书第 5 章 12 和 19 节）。

因此新教信仰影响下的人对于有权力之人的信任是有限度的，而更强调对法律或契约的认同。所以约翰·洛克（John Locke，1690）这位清教徒的后代、英国政治哲学家，其名著《社会契约论》的理论基础主要就是倾向自由主义的加尔文学说[1]。新教领袖加尔文强调人原本自私，这是洛克理论的基石。正因如此才需权力间地制衡，这是社会契约论的应有之义。[2]同时新教强调的原罪论也推动了历史上成文宪法的制定。成文宪法能把社会契约具体化，并通过书面形式让社会契约不易遭到破坏，新教国家英国于 1653 年通过了人类历史上第一部国家成文宪法《政府约法》（Instrument of Government）[3]。

可以说基于以上三个因素大大促进了新教信仰的地区和国家在法律传统这一非正式制度的建设和提升。因为新教强化了人们对法律的信仰，法律的实施已不是人们摄于权威的、单纯的、被动的遵守，而是人们发自内心的、对某种超验目标地信靠和实行，即这种对法律的虔诚与信仰正是西方契约精神之源。神学家阿奎那对此更有精辟的表述：“按照上帝的判断，一个君王不能不接受法律的指导力量的约束，应当自愿地、毫不勉强地满足法律的要

但没有到一个地步一点良善都没有，具体看参见(美) 艾利克森 ：《基督教神学导论(第 2 版)》，上海人民出版社，2012，第 225-232 页。

[1] 伯尔曼:《信仰与秩序——法律与宗教的复合》，中央编译出版社，2011 年，第 110 页。

[2] “洛克的政治观不过是加尔文主义政治理论中长盛不衰、广为流传的思想精华罢了。” Winthrop S. Hudson， Religion in America：An Historical Account of the Development of American Political Religious Life，3rd New York，1981，pp.94.

[3] 尽管这部成文宪法在克伦威尔统治时期没有正式其作用，但它后来结出了 1689 年《权利法案》的果实，《权利法案》连同《大宪章》和《权利请愿书》一起构成了英国宪法，具体详见伯尔曼:《信仰与秩序——法律与宗教的复合》，中央编译出版社，2011 年，第 110-112 页。

求。"[1]于是西方就有了这样的法律格言："若不是法律许可，国王一无所能。"正是基于这种信仰，法律才成为了约束权力、保护权利的重要力量。而这样的契约精神和法律传统是现代市场经济所必不缺少的。

**（三）新教信仰衍生出了市场经济的意识形态特征**

意识形态研究在中国之前局限于政治学、哲学和社会学领域，但新制度经济学独辟蹊径，从经济学的视角来研究意识形态具有的经济功能。其实在历史上已有多位巨擘曾就两者的关系做过精辟地阐述。马克思（1867）通过经济基础与上层建筑辩证关系的分析，指出作为上层建筑的意识形态会对生产力的发展即经济发展起到一定地影响；李斯特（1841）在其巨著《政治经济学的国民体系》中描述了推动社会经济发展的两组力量：物质—精神、社会—个人，两组力量相辅相成；韦伯则（1904）强调了宗教因素导致了东西方经济朝不同方向的发展模式。

但直到新制度经济学家诺斯（1994）才正式地将意识形态纳入主流经济学研究范式，并成为其制度变迁理论的基石之一[2]。意识形态是人们建构关于何为经济社会的一种信念体系，即对社会的经济系统该如何运行、怎样规范的一套观念。它是非正式制度的重要组成部分。意识形态具有降低交易费用、减少组织成本、克服"搭便车"现象、整合观念、强化人力资本外溢效应等经济功能。宗教信仰不仅会深深地影响人们的意识形态，而且更有甚者（如P.Berger，1991）就将它作为意识形态的一种表现方式，因此它一定会对经济发展产生作用。那么作为非正式制度的新教信仰对经济的发展会产生哪些作用呢？它作为意识形态的一种又是如何与市场经济的发展互动呢？

市场要在资源配置中有效地发挥作用，必须要具备如下的市场意识形态特征：市场的主体具有平等性、市场具备充分的竞争而不是垄断、对于私有

[1] 阿奎那：《阿奎那政治著作选》（马清槐译），商务印书馆，1963，第 123 页。
[2] 诺斯制度变迁理论有三大基石，分别是产权理论、国家理论和意识形态理论，详见陈书静：《诺斯经济哲学思想研究——基于历史唯物主义制度演化理论的视界》，上海人民出版社，2008 年，第 208 页。

财产的尊重和保护、市场秩序具有法制性。

市场秩序的法制性在以上契约精神和法律传统已有论述，在此不赘言。在其余三个层面，新教信仰对市场经济的意识形态特征均有推进地作用。新教信仰脱胎于旧教（天主教），它反对旧教的另一关键口号就是“人人皆祭司”。因为在当时的天主教系统中，人唯有通过圣品阶层才可以临近上帝，换言之，圣品阶层就垄断了人与上帝之间的通道。因此在人与圣品阶层之间形成了不平等的角色。普通人不如圣品阶层，圣职要高于俗职，人与人之间不是平等的，工作与工作之间也有高低之分。但新教运动打破了这种不平等的观念，它的口号就是“人人皆祭司”，所有普通大众无需经过圣品阶层都可以直接临近上帝。即普通大众与圣品人员之间的关系是平等的，没有高低之分，只有工种之别。与此同时，这一口号不但提倡人与人的平等，同时也提出不同工种之间也是平等的，圣职与俗职是人为的划分与割裂。 故此被看做世俗工作的工商经营与修道院祈祷可以是具有同等的价值和意义。在“人人皆祭司”这一口号的推动下，人们可以平等地进入各行各业进行商业的竞争，因为每一个行业都是有价值的。同时主张“人人皆祭司”的新教也产生了在基督教中竞争而非垄断的情况。原来的旧教即使到 21 世纪也只有一家——罗马天主教，但是新教系统始终没有形成垄断的格局，总是不断地有新的分支和派系出现[1]，因为它的口号决定了，它的竞争性而非垄断性。即没有一个人可以垄断对上帝的认识，那么推演到市场，就是没有一家企业或一种产品可以垄断整个市场，有能者力争上游，市场的原则永远是“在前的将要在后，在后的将要在前”。[2]

另外，新教信仰从原来的基督教信仰继承并强化了对私有产权的尊重和保护[3]。新教十分倚重圣经，所以对圣经中的重要章节也特别地强调，几乎所

[1] 16 世纪新教运动兴起是就形成了四个派别：路德宗、加尔文宗、安立甘宗、重洗派；之后又陆续分化出许多宗派如卫斯理宗、浸礼宗、公理宗等；到了 21 世纪林林总总的新教派别不下上千种。详见卓新平:《当代基督宗教教会发展》，上海三联书店，2007 年，第 12-18 页。
[2] 《圣经》（新约）马太福音第 19 章 30 节。
[3] 详细请参见施密特:《基督教对文明的影响》，北京大学出版社，2004 年，第 184-186 页。

有的新教领袖都会注重摩西十诫[1]的解释。摩西十诫赋予了私有财产权神圣的尊严，并强调了私有财产的不可侵犯性。十诫中的第八诫训导人们：不可偷盗[2]，即未经所有权者同意私拿他人的财物是犯罪。而第十条诫命甚至训导人们不可贪恋他人的财产，即觊觎他人的东西也是有罪的。在摩西十诫中不但详细地、预先假定了财产所有权，而且其精神贯穿于整个摩西律法，并适用于整本圣经。

在圣经新约部分，耶稣及其跟随者不但没有谴责私有产权制度，反而强化了它的合法性。《新约》重新肯定了十诫[3]。这种基于圣经对私有财产的尊重，到了新教改革时期就进一步得以强化，马丁·路德在对十诫之第八和第十诫命的解释中就强调，不但不可侵犯他人财产，反之还要尽力保护。他明确地说，"不准任何人剥夺、损害别人的财产，禁止向他人行任何带有损害和不义性质的事情；我们既不可以对邻居的所有物起贪婪之心、也不可以同意、纵容和教唆这样的事发生。反之，我们要加以制止和防范来保护他人的财产"[4]。也正因为新教改革地区对私有财产的尊重和保护，使得当时西欧地区资本累积、技术创新和专利发明不断得以强化和深入，这也为市场经济的形成提供了良好的基础。

**三、对中国新常态的启示**

宗教与经济看似毫无瓜葛的两样事情，通过非正式制度这一纽带可以紧

[1]十诫又称摩西十诫，根据《圣经》记载，约公元前 1500 年上帝借由以色列的首领摩西向以色列民族颁布的律法，其中首要的十条规定。以十诫为代表的摩西律法是犹太人的生活和信仰的准则，也是最初的法律条文，同时它在基督教中也有很重要的地位。十诫具体记载于圣经出埃及记 20 章第 3-17 节。

[2] "不可偷盗"的诫命禁止人动他人的财产、骗取别人的财产以及由于不在乎和粗心损坏他人的财产。假如一个人由于粗心使别人丧失了牲畜，他必须全部赔偿（出埃及记第 21 章第 33 节）。人若是偷别人的牲畜，他必须以双倍、四倍或五倍的价格来赔偿（第 21 章第 37 节）。摩西律法强调尊重产权，并根据一个盗贼是否把偷来的东西据为己有，或转售，或毁坏，来加重惩罚。假如一个盗贼被擒获但他无能赔偿，他必须用劳动来赔偿（第 22 章第 4 节）。由于疏忽而损坏他人的财产也要赔偿（第 22 章第 5 节）。

[3] 参见《圣经》（新约）马太福音第 19 章第 18 节；《圣经》（新约）罗马书第 13 章第 9 节。

[4] 马丁·路德：《马丁路德文选》，中国社会科学出版社，2005 年，第 147 页。

紧地相联。宗教信仰通过其对工作伦理观、法律传统和意识形态等渠道来影响经济地发展。这对于步入新常态阶段的中国经济有何启发呢?

中国经济高速发展时期已经结束，经济发展模式再也不可能、也不应该回到依靠粗放式发展的旧路。中国经济的新常态要求经济发展必须从技术创新、制度优化层面着手。而要促成技术创新、制度优化我们不得不面对非正式制度对其的影响。中国当然不是依葫芦画瓢般地照抄欧美的经验，一是中国的现实制度决定了，我们不可能通过发展宗教的方式来提升非正式制度对经济的影响；二是中国的历史传统和文化价值体系本身具有促进市场经济发展的非正式制度要素，只是我们还缺乏深入地挖掘和合理地应用。因此本研究具有以下的借鉴价值。

第一，在引进国外先进的制度时，我们不可盲目地相信在国外行之有效的制度就一定

在国内也通行无阻。我们要研究这些制度为何行之有效的非正式制度的背景，以便在引进后整合、消化和吸收，照搬照抄的方式不但行之无效而且还会浪费时间、精力和财力。

第二，对于我们所缺乏的而市场经济完善与发展所必须的非正式制度要素如契约精神、平等和竞争意识，我们必须培育。中国本届政府已经意识到培育契约精神和竞争意识的重要性，在中共十八大就格外突出“依法治国”的方针，在其后的十八届三中全会强调市场在资源配置中决定性作用，同时不断强化和塑造“大众创业，万众创新”的竞争氛围。这些尽管都是在政府层面开始推动，但如此密集又高规格地重视，说明中国从上至下都意识到培育我们所缺乏的非正式要素的重要性和紧迫性。

第三，尽管中国历史传统与文化价值体系中缺乏契约精神、平等和竞争意识，但我们应该可以从中挖掘出适合经济发展的其他非正式制度要素。韦伯曾对东方的宗教对于经济发展有诸多批评的言论，但随着学者们深入研究，

发现在中国的儒家传统中勤劳、努力、节俭等的工作精神与新教工作伦理相差无几；而且通过实证研究发现在东亚地区的工作伦理甚至强过欧美地区的新教工作伦理（张苏串，2014）。另外，儒家和中国文化中强调对教育和知识地尊重对提升东亚地区的人力资本有相当大的贡献。从孔子到历代儒学大师无一不以从事教育培植人才为己任。儒家这种重视教育和培养人才的传统，对包括中国在内的儒教经济文化圈产生了深远的影响（陆耀明，2013）。当然有关中国历史传统和文化价值体系中适应市场经济的非正式制度要素是一个巨大的课题，本文在此仅提及点滴、抛砖引玉，期待后续研究者能以更广博的学识和更精准的方法在此领域拓展研究。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

# 近代基督新教语境下的宗教概念探究

郑佳露（中国人民大学）

**摘要：**文章考察了近代欧洲基督宗教[1]改革以来不同历史语境中基督新教对“宗教”概念的不同诠释，集中阐释了宗教概念在自然宗教、公共宗教与私人宗教、作为直观和感觉的宗教、基督宗教的绝对性、宗教即不信、人性中的宗教等语境中的不同涵义，目的是从概念史的角度勾勒宗教概念的内在结构和张力，以此凸显语境对宗教概念的重要影响。最后，讨论了不同语境下的宗教概念对于当下人们理解现实中的宗教现象在何种程度上具有一定的参考价值。

**关键词：**基督新教 宗教 理性 历史 人

## 一、导言

虽然宗教（Religion）这一概念从词源学的角度可以追溯到古罗马哲学家西塞罗，但是现代语境中宗教概念所描述的神人关系与近代的宗教改革、宗派运动、启蒙运动等更加密切相关。宗教改革之后中世纪以罗马天主教为核心的相对统一的基督宗教世界被彻底打破，各宗派在民族国家的支持下自立山头。在不断的宗派冲突之后，为避免宗派冲突带来的人财损失，各宗派渐渐意识到求同存异的必要性，试图寻找各种神学立场背后可能存在的神学基础或者人类学基础。正是在这种需求之下，现代意义下的宗教概念应运而生。起初，它主要作为沟通基督宗教内部各宗派的桥梁式概念，后来这一概念在新大陆发现和工业革命开启的全球化运动中也用来描述基督宗教与其他文化传统中与之对应的类似的神人关系，比

[1] 文章使用基督宗教一词描述包括近代基督新教在内的大基督教传统，即包括罗马天主教等在内的欧洲基督宗教传统。

如亚洲文化圈中的印度教、佛教等等。所以，从概念史的角度看，现代语境中的宗教概念与基督宗教有很深的渊源。至少从起源上看，它是基督宗教在现代化进程中为了重新诠释自己而产生的一个概念。

虽然在今天后殖民主义语境下的宗教学研究中，宗教概念的去基督宗教化是一种很有影响力的声音。所谓的去基督宗教化指的是对传统宗教学研究中以基督教、犹太教、伊斯兰教等一神教为模板的研究方法的质疑。反对者认为，以基督宗教语境中产生的宗教概念为出发点研究非基督教文化社会中的神人关系，意味着强行在其他文化传统中植入基督宗教概念，这是对本土文化的殖民。因为这默认了基督宗教传统的本体性优先地位，否认了其他传统自身的合法性诉求，从而导致了一种文化界的殖民现象。所以，反对者认为今天的宗教研究不应该再继续从一种规范式的角度定义宗教，而应该透过具体的实证研究从描述性的角度界定特定语境中的神人关系。就此，宗教这一概念本身的合法性和必要性在当今的宗教学研究中都成了一个值得商榷的问题。[1]

但是决定接受或者拒绝这样一种后殖民主义语境中的宗教研究方向之前，认真审视基督宗教语境下的宗教概念应该被当作一个前提条件来处理。在基督宗教的何种历史、思想条件下产生了今天人们正在使用或者勿用的宗教概念？这一概念都有哪些具体的内涵？这些内涵究竟对于今天的宗教研究来说还有多大的参考价值？只有回答了这些问题，明白了什么是宗教概念的基督宗教化，才能将宗教这一概念放在一个去基督宗教化的语境中去研究。本文试图阐释宗教概念如何在宗教改革中的宗派运动中不断被赋予意义，如何在启蒙运动中不断被质疑，如何在今天的基督新教语境中继续发挥作用。需要补充说明的一点是，虽然近代启蒙运动以来，康德、黑格尔、费尔巴哈、尼采、马克思、弗洛伊德等人的宗教理论也对基督新教语境下的宗教概念产生了非常深刻的影响，但是鉴于文章的初衷是探究基督新教内部对宗教概念的诠释，所以，在并没有就同一时期的哲学家、社会学家、心理学家等对宗教的理解进行描述。

---

[1]Bergunder M. Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft[J]. Zeitschrift für Religionswissenschaft, 2012, 19(1/2): 3-55.

## 二、自然宗教

在英国的理神论运动（Deismus）中产生的以理性和伦理为基础的自然宗教（Die natürliche Religion）概念，开启了理性从认知角度理解和评价宗教现象的先河。自然宗教是对人的宗教性的规范性表述，谈论的人的理性对宗教的理想化期待，是一种应然状态下的宗教概念。即理想的宗教应该在不违反理性的情况下，帮助社会塑造合理的伦理规范。简而言之，就是将人的宗教性的伦理运用放置在理性的理解范围之内。所以，自然宗教以理性为出发点建构人的宗教性，试图以此为当时的各种宗教表达找到一个共同的基础。鉴于启蒙运动对理性推崇，人的理性在当时的时代背景之下也就成了人们重新理解宗教的主要工具。就自然宗教概念的具体内涵而言，17 世纪英国的赫尔伯特（Herbert von Cherbury）总结的五条真宗教的一般原理具有里程碑式的意义：1）有一个至高的存在；2）这个至高的存在必须被崇拜；3）这种崇拜具体指的是一种带着敬畏的美德；4）对于不正义必须要求补偿；5）死后等待人的应该有惩罚或者奖赏。[1]所以在理神论运动中，人们不再满足于从现实层面谈论一种实际存在的宗教，而是在现实诸多的宗教现象背后寻找能被理性理解的真宗教，并且以真宗教为标准，评判现实中的诸宗教。

但是，即便是在当时理性和宗教之间的关系仍然存在非常不同的理解方式。比如，洛克（John Locke）在《基督教的合理性》（The Reasonableness of Christianity）[2]一文中就明确谈到，从原则上看，理性本身拥有认识上帝和人类自身命运的潜力，但在现实中理性由于懒惰或别的因素的干扰，无法在理论上可行的道路上完成认识上帝和人类自身命运的使命。因此，基督宗教中的启示的作用就是帮助理性在本来可以单靠自己完成，但实际上却无法实现的道路上继续前进。与此不同，廷德尔(Matthew Tindal)在《和创造一样古老的基督教》（Christianity as old as the Creation）[3]中表示，以理性为基础的自然宗教中已经包含了所有人类关于神人关系和自身道德义务必须需要知道的东西了。启示宗教包含的不过也

[1] Herbert E, De veritate [J], 1937.
[2] Locke J, The Reasonableness of Christianity: With A Discourse of Miracles, and Part of A Third Letter Concerning Toleration [M], Stanford University Press, 1958.
[3] Tindal M, Christianity as Old as the Creation, 1730 [J], 1978.

是同样的东西，只不过它走的是另外一条道路罢了。并且他一直反对基督教教义里面反复用来论证启示的必要性的理由，即以理性为基础的自然宗教在罪的影响下不能获得正确的上帝认识，因此必须依靠超理性的启示的帮助才有可能获得正确的上帝认识。他对理性在自然宗教概念中的自足性的肯定，也使得《和创造一样古老的基督教》成为英国理神论运动的“圣经”。

## 三、公共宗教与私人宗教

在启蒙时期的德语神学中，宗教概念在新教义运动（Neologie）中也被赋予了新的涵义。西美尔（Johann Salomo Semler）的公共宗教（Öffentliche Religion）和私人宗教（Private Religion）就是这一时期的产物。[1]公共宗教指的是以圣经为基础的教会的信仰表达，具体指的是以新约的见证和特定教派语境下的教义、信经为基础的信仰表达。公共宗教发生在某一个特定的教会或教派中，并得到世俗政权的支持。由于公共宗教与特定教派和政权有非常紧密的关系，所以，公共宗教的命运经常取决于各教派在不同历史时期所面对的政治环境。因此，就公共宗教与现实社会背景的关系而言，它也可以被视为历史宗教（Historische Religion）。私人宗教指的是存在于每个人的宗教认信中的信仰表达，这一点可以视为与历史宗教的根本区别。在西美尔眼中，私人宗教的特殊之处在于，它引导的是普遍的伦理和灵性的真理，它们是基督宗教历史传统背后的组成部分。所以，在这一点上它也可以被视为伦理宗教（Moralische Religion）。西美尔根据这两种宗教形式区别了两种基督徒，并且他将伦理宗教的信徒视为宗教上的进步。不过，他这么做并不是为了反对公共宗教，而是为了反对历史宗教对私人宗教的压制。

所以，宗教改革后欧洲各大宗派都开始在启蒙运动中重新反思自身的立场，为宗教这一概念赋予新的时代精神。尤其是 1618-1648 年神圣罗马帝国境内爆发的三十年宗教战争使得人们不得不重新思考各大宗派各自的信仰诉求所依据的理论基础以及可能产生的现实问题。从社会思想史和概念史的角度看，如果一个

[1] Semler J S, Beer G E. Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen[M]. bei Georg Emanuel Beer, 1786.

词能够表达一种特定政治社会语境下的某种整体经验，那么这个词就能成为某个特定概念（Ein Wort wird zum Begriff, wenn die Fülle eines politisch sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhanges, in dem und für den ein Wort gebraucht wird, insgesamt in ein Wort eingeht）[1]。因此，不管是从理性的角度重新理解神人关系的自然宗教，还是从公私的角度思考个体面对宗派冲突时的出路时产生的公共宗教和私人宗教，这一时期基督新教语境中的宗教概念都表达了那个时代的基督新教在新的历史语境中为解决信仰冲突，重新达成共识而进行自我诠释自我的需求和努力。

## 四、作为直观和感觉的宗教

18 世纪末基督新教的宗教概念诠释进入了瓶颈阶段。康德在《纯粹理性批判》（Kritik der reinen Vernunft）中对传统形而上学的解构使理性丧失了对宗教指手画脚的权力。在近代基督新教的宗教理论中，理性哲学语境下的上帝观念是支撑自然宗教概念的一个基本前提，但是康德对理性的批判否定了上帝存在的可证明性。由此，从理性出发重新建构宗教的合法性就丧失了哲学基础。虽然在康德这里上帝概念出于伦理的原因也被视为一个重要的公设，但是宗教自身也就此丧失了独立性。 施莱尔马赫的宗教理论在早期德国浪漫主义的影响下回应的正是这一问题。在《论宗教》（Über die Religion）[2]中他不仅将宗教和形而上学区分开来，而且也拒绝了康德的做法，即从伦理角度论证宗教必要性与合法性。取而代之的是将宗教的本质视为直观和感觉，并且强调宗教的消极特征不同于形而上学在认识和伦理学在行为上的积极特征。

具体来说，宗教变成了有限对无限的一种体验。所以，宗教不再是一种认识上的真理之争，而是有限对无限的一种品味。此外，一方面由于体验对象的无限性，另一方面由于宗教观察者的有限性，就存在数不尽的宗教视角。所以，宗教概念在这里自身就解释了了现实中多元的宗教现象。非常值得注意的是，施莱尔

[1] Koselleck R. Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte [M], VS: Verlag für Sozialwissenschaften, 1972: 116-131.
[2] Schleiermacher F. Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern[M]. Felix Meiner Verlag, *2017.*

马赫首次明确地在上帝概念与宗教概念之间做了区分。上帝思想，即接受世界有一个起源和规则的思想，只是宗教经验的一种可能性表达，它并不必然地包含在宗教概念中。此外，施莱尔马赫出于对宗教的独立性的强调，批判了近代基督教语境中自然宗教。自然宗教这一概念对于施莱尔马赫来说这是一种非历史性的建构，这一概念中包含的哲学和伦理学的内容并没有使宗教与形而上学和伦理学区分开来，反倒抹灭了宗教只为宗教的特殊性，即对无限的一种有限性表达恰恰被忽略了。至此，自然宗教与现实中诸多宗派之间的关系已经不再是基督新教视角下人们关注的重点，由此转向了现实诸宗教之间关系的讨论。

## 五、基督宗教的绝对性

当上帝概念不再是宗教概念的必要属性时，基督宗教应如何理解和诠释自己作为一种宗教现象的独特性呢？其实早在基督宗教诞生之际就曾经面临过这个问题，因为最初耶稣基督的门徒被视为犹太教里面的一个特殊的支派，与罗马帝国的国家宗教相比，更被视为异端，所以，早期基督宗教的护教神学非常重视阐释基督宗教和其他宗教或者哲学之间的本质区别。比如，保罗在《使徒行传》(17:16-31)[1]中也与犹太人、伊壁鸠鲁和斯多亚学派的哲学家讨论基督徒传的这位神和其他民族中的神在哪些地方有共同之处，在哪些地方存在差异。《米兰赦令》后基督宗教获得了罗马帝国的承认，慢慢得到政权的支持，到后来甚至发展成为可以制约政权的重要力量。在这种历史语境下，基督宗教相较于其他宗教的优越性也就不言而喻了。但是近代以来，基督宗教这种不言自明的绝对性丧失了原有的现实基础。一方面宗教改革和宗派运动打破了欧洲基督宗教的统一局面，另一方面启蒙运动和新大陆的发现让基督宗教不得不重新将自己放置在诸多宗教现象之中，以此为前提重新说明自身的独特性。

特洛尔奇（Ernst Troeltsch）对基督宗教的绝对性(Die Absolutheit des Christentums)的论证就是这一时期的杰出代表，在《基督宗教的绝对性和宗教史》（Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte）[2]一书中他试图

---

[1] 《圣经》，和合本修订版，香港，2012.

[2] Troeltsch E, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte[M]. Mohr (Paul Siebeck), 1902

回答在历史语境中，基督宗教的绝对性在什么样的情况下才是可能的，所谓的历史语境指的是每种价值体系都具有一定的历史性，即相对性。他区分了三种论证基督宗教绝对性的方式：1）天真的绝对性（Die naive Absolutheit）植根于耶稣的神性和耶稣对信徒的救赎与解放作用的确定性的宣称；2）人为的绝对性（Die künstliche Absolutheit）指的是用自使徒时代以来基督宗教自身用系统神学的方式论证其优越性和绝对性，教会和圣经是这种论证方式的基础；3）进化式的绝对性（Die evolutionistische Absolutheit）以一个普遍的宗教概念为出发点，以此论证在基督宗教中这个被创造出来的宗教概念得到了最完美的体现，以此表明基督教的绝对性。特洛尔奇特别反对的是以进化论的方式论证基督教的绝对性，因为在他看来历史本身只存在一次性的具体事件在，至于将历史理解为某个概念的实现过程，这不过是一种人为的想象。因此，他认为基督宗教自身应该放弃从历史视角论证自身的绝对性。但是特洛尔奇本人并没有就此陷入历史相对主义之中。因为就个体而言，每个人都处在具体的历史语境之中，所以面对历史所呈现的诸多价值体系，个人不得不做出选择。他将基督宗教的特殊性解释为上帝在耶稣基督中的启示将人从自然启示的束缚中拯救出来，启示本身超越了历史性。所以，基督宗教应该关注的问题是启示在不同历史时期中所呈现出来的相对性。

## 六、宗教即不信

施莱尔马赫将宗教概念彻底建立在人对无限的直观和感觉之上，特洛尔奇将启示和历史之间的关系视为基督宗教的研究重点，这引起了巴特（Karl Bath）的强烈不满。就神学类型而言，不同于施莱尔马赫和特洛尔奇，巴特非常明确地将自己的教义学视为基督教的自我检验，是教会的一种功能。（Dogmatik ist als theologische Disziplin die wissenschaftliche Selbstübersprüfung der christlichen Kirche hinsichtich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott）[1]所以，巴特对宗教的批判或者描述首先是一种出于启示神学立场的评价或认识。巴特神学作为一种启示神学最典型的特征就是对神人之间差异的强调，这种差异从人出发无法逾越，唯有从上帝出发在基督中才能逾越。宗教在这种前提下被视为一种人类反抗上帝的行为，植根于人性，在这种行为中人为自己创造神。

[1] Barth, K, Die Kirchliche Dogmatik, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1980, Bd. 1/1, §1.

所以，在《教会教义学》（Kirchliche Dogmatik）第十七节《上帝启示作为宗教的扬弃》（Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion）[1]中，巴特开篇就写到：在圣灵浇灌中的上帝启示表现为当下的上帝对人类宗教世界的审判与和好。人类宗教世界指的是人试图按照自己的意义体系和权力体系建构上帝形象，以此来使自己称义和成圣。只有靠着来自恩典的恩典生存时，教会才是真宗教的所在之处。(Gottes Offenbarung in der Ausgießung des Heiligen Geistes ist die richtende, aber auch versöhnende Gegenwart Gottes in der Welt menschlicher Religion, d.h. in dem Bereich der Versuche des Menschen, sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen und zu heiligen. Die Kirche ist insofern die Stätte der wahren Religion, als sie durch Gnade von Gnade lebt.) 简而言之，他站在启示神学的立场反思了近代基督新教神学史中宗教概念的发展过程，指出其背后的人类学根源，以此将宗教概念视为近代神学发展中的一个问题，即人对上帝的反叛，也就是人的不信。当然，他也承认宗教在上帝的启示之下成为真宗教的可能性。但这一点跟他改革宗立场下的称义论是同一个道理，即人本来是不义的，单靠自己也称不了义，但是上帝在耶稣基督中的启示让罪人能够被当作是义人得到肯定和拯救。以此类推，宗教虽然是人按照自己的形象造神，但是当启示临到的时候，宗教就能够成为真宗教。

## 七、宗教即人性

潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）并没有像巴特一样极端，否定宗教对认识上帝的重要性和必要性，相反，他将宗教视为被造物的一个基本特性，因此，宗教是人类历史中一个不可避免的现象。并且非常清楚地意识到，当《圣经》不再直接被接受为字字权威，同时理性不能作为理解神人关系的出发点时，施莱尔马赫传统下的宗教概念对于基督教在近现代世界的主体性语境中理解和认识上帝，具有非常基础性的意义。所以，他并没有像巴特一样批判宗教改革之后新教神学的人类学处境，相反，他关注的是如何在这种人类学处境中理解神学对启示的坚持和各宗教的真理性要求。因此，一方面他在概念上沿袭施莱尔马赫的做法，将宗教视为人的本质，表现为有限对无限的绝对依赖；另一方面在方向上肯定了巴

[1] Barth K, Die Kirchliche Dogmatik, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1980, Bd. 1/2, §17.

特对上帝启示的优先性的坚持。不过在具体论证过程中，他选择了一条和巴特不一样的道路。

潘能伯格在自己的三卷本的《系统神学》（Systematische Theologie）中直接回应了巴特在启示立场上对宗教的批判：不过，这是欺骗性的假象，人们并不能像巴特那样分离启示与宗教，因为属神的启示尽管在接受他的人看来是在先的，却毕竟仅仅在它被人接受的时候，因而就是以宗教为媒介的时候，才是显明的，并且成为显明的。(Doch dieser Schein trügt, wenn anders die Trennung der Offenbarung von der Religion, die Barth vornahm, so nicht aufrechtzuerhalten ist, weil göttliche Offenbarung unbeshadet ihrer Priorität vor dem sie aufnehmenden Menschen doch nur offenbar ist und wird, wo sie von diesem empfangen wird, also im Medium von Religion)[1]。潘能伯格之所以反对巴特以启示神学的立场对宗教进行批评，是因为在潘能伯格看来，植根于人性的宗教并不是与启示处于一种非此即彼的敌我关系。 相反，正是这种人的这种宗教需求把人们引向了上帝，并且这反过来也证明了人的被造性。在《人是什么？——当代神学视角下的人类学》（Was ist der Mensch?: die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie）[2]一书中，潘能伯格试图在接受近代人类学思维的前提下重新走向上帝，人区别于动物，不受限制于一定的自然环境和社会环境的根本不在于人的文化性，而在于对上帝的无限依赖，对世界本身和自己的不满足，人走向世界的过程就是走向上帝的过程，上帝不仅在历史中，也在当下的现实中。

## 八、结论

至此，文章列举了近代宗教改革以来基督新教语境中的诸多宗教概念，以此说明宗教概念本身在基督新教视野下的流动性。那么，文章所谓的基督新教视野指的究竟是什么呢？在基督新教中是谁承担了不断进行自我理解的功能呢？很显然，就当代基督新教的神学结构来说，系统神学承担了这一任务。文章通过呈现

[1] Pannenberg W, Systematische Theologie: Band 1. Neuausgabe[M], Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
[2] Pannenberg W, Was ist der Mensch?: die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie[M]. Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

近代基督新教对宗教概念在不同时期的不同诠释实际间接描述了宗教概念在近代基督新教系统神学中的不同处境。比如，巴特和潘能伯格在各自的神学立场上对宗教概念的褒贬就大相径庭。其实，在现代化语境中，宗教早已不单单是基督宗教神学领域的讨论的话题，宗教社会学、宗教心理学、宗教人类学等人文科学也塑造了当前人们的宗教认知。

那么近代基督新教语境下的诸多宗教概念能在何种情况之下能够帮助我们更好地认识现实中的宗教现象呢？文章认为，首先，正如文章一开始所提到的自然宗教概念，它开启了用理性审判宗教的大门。但很明显，作为一个历史概念，自然宗教概念一方面夸大了理性的作用，另一方面忽视了宗教的历史性和现实性。毕竟，应然和实然之间从来不是一种理想的一一对应关系。其次，西美尔的公共宗教和私人宗教概念为现实中的宗教治理提供了很好的思路，并且他反对用公共宗教的标准评判私人宗教，这一点非常值得思考：1）在何种意义上这种区分是必要的？2）在何种情况下宗教的公共性应该优先于宗教的私人性？3）在何种情况下私人宗教应该得到保护和尊重？再次，施莱尔马赫的宗教概念为理解全球化语境中的诸多宗教现象提供了非常有益的经验，因为有限对无限的体验本身就包含了多元性；并且就概念本身而言，他的宗教概念排除了基督宗教传统中的上帝概念，虽然这一点受到众多基督宗教神学家的批判，但是这对于尊重和正视不同文化群体中的不同宗教现象具有积极作用。最后，可以将巴特和潘能伯格的宗教概念放在一起讨论，因为后者在很大程度上回应了前者。巴特的宗教概念的前提是用启示的名义捍卫基督宗教在多元世界中的特殊性，潘能伯格的宗教概念的出发点是如何在人的世界中用人的视角认识基督宗教的启示的优先性。显然，巴特和潘能伯格的立场源于不同历史处境下对基督宗教自身不同的要求，当然这也与神学家的个人视角休戚相关。不过，他俩争锋相对的观点至少为公众呈现出了当下基督新教神学的丰富性，这有助于我们理解不同现实处境下的基督宗教群体的自我认知。

正如导言中所提到的，要理解今天宗教学研究中的宗教概念的去基督宗教化，就得从概念史的角度先回到所谓的基督宗教化，这也正是文章试图澄清和阐明的问题。概念作为科学研究的工具，它不是一层不变的数学公式。面对不同的社会

历史处境，人们除了创造新的语词表达思想之外，也会不厌其烦地用旧瓶装新酒的方式更新概念，这也是从概念史或者社会史的角度研究“宗教”这一语词的必要性和现实性。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

# 基督宗教安宁缓和医疗与中国招魂仪式对比：

# 以灵魂、灵与魂之教义对话为探讨

范俊铭（台湾政治大学）

**摘要：**基督宗教在近代中国的医疗事业是其传教事业之重要组成部分，西方医疗在直接、间接等方面，对于基督宗教在近代中国的传播起了重要作用，且成为基督宗教对抗不同国家、民族之传统、习俗的利器；在中国传统文化、习俗背景之下，基督宗教在西方医疗事业的全面性传播上，亦有其难以完全征服的弱点。

**关键词：**基督宗教 安宁缓和医疗 招魂 灵魂 灵与魂

本文首先、引述「招魂」等巫术仪式的迷恋：直接影响到华人对西方医疗空间的接受程度，在华人接受西方医疗体制下，对于病患在世的最后时刻，还是以华人传统与习俗作为终极选择；其次、论述安宁缓和医疗模式与传统招魂习俗分析：基督宗教藉西方医疗所延伸的安宁缓和医疗，对于华人传统的「落叶归根」、「寿终正寝」等传统习俗多有挑战，在现代化氛围下，华人渐渐认可安宁缓和医疗措施，对于病患、家属和医者等三方面皆呈利多局面，华人对此虽比近代时期的观念较为开放，但当最后弥留时分，还是以华人传统与习俗—「落叶归根」、「寿终正寝」作为终极选择，传统与习俗成为本土文化凝聚的社群力量，用以标出外来文化并与之柔性抗争；第三、以灵魂、灵与魂之教义对话为探讨：以「招魂」模式与西方之安息聚会作为比较，皆以作为安慰在世亲属的心理层次作用，显示出传统与宗教在东、西两方的张力对应；第四、结论：基督宗教教义所衍生的安宁缓和医疗，对于死亡亦有积极观与充分时间面对，同宗信仰对于教义原字的不同见解，在西方医疗方面并未有太大分歧，医疗与宗教之间可以涟漪着不可

化约的微妙关连。

## 引言

西医传教士进入中国设立医院时，面临到中、西不同观念所衍生的怪象，其中最感困惑的是中国人「灵魂」、「肉体」的分合观念，此难以兼容在西方医学体系内，特别是对「招魂」巫术仪式的迷恋，直接影响到中国人对西方医疗的接受程度；按中国人的传统习俗，身体一旦死亡，应当置于家中大厅，等待亡者灵魂的归来。亡者若不在家中死亡，此即脱离本家是一项严重的错误，因为徘徊在外的灵魂，也许会找不到身体作为归宿，因此，灵魂需要在一个「等候的阁楼」（pavilion of waiting）中重返身体，使返回的灵魂有一容易回到身体的通路。[1]

在多数亚洲国家中，当地、传统、或巫术医疗等较为发达的区域，人的生、老、病、死多数发生在家庭空间与场域，家即是人出世的起点与离世的终点，亚洲人的生与死若能皆在自己所出生、生活、安居、熟悉的家中，对其心理层面而言，就是完满的起点和结束，不拘其一生的功成名就如何，在离世前的弥留片刻中，躺卧在自身熟悉的家中，算是功德圆满；此为华人的传统，亦为习俗。

多数亚洲人亦有如斯概念，即使病况在西医眼中有可能辗转的时刻、或能在医院受到较佳的安宁病疗，也不愿死在医院中，宁可奔驰到熟悉的家中等候弥留或与其亲属、家人最终会面；多数不愿临终在医院的原因，可能与华人的想法有所不同：1、有的担心死者的灵魂无法和其肉体结合：担心病人的魂魄（spirit）会纠缠住自己家人，他们尽可能地不让死者死在一陌生地方；2、有的担心死者魂魄无法找到回家的路：担心死者会在医院留连忘返、困死医院中、或无法安息；3、如有病人死在医院，会使其他人因害怕死人魂魄缠住自己而拒绝再住下去：即上述引文中所描述。

因此，如果华裔临终病人还能说话或尚有清楚意识，大多会自己坚持回到熟

[1] Edward H. Hume. (1946), *Doctors East, Doctors West: An American Physician's Life in China,* W. W. Norton & Company, Inc, pp.61-63, 209-210.Florence Murray (1975), *At the foot of Dragon Hill*, E. P. Dutton, p.2. 杨念群(2000)。〈「地方感」与西方医疗空间在中国的确立〉。《「中国十九世纪医学」研讨会论文集》。台北：中央研究院历史语言研究所，页 61-62。

悉的家中，希望人生中的最后一刻，能在亲友、家属的环伺下，安息于自身的家中，即使在非华人区域的华裔人口，多少会抱持此传统并习俗观念；而西方医学在基督宗教发展的背景下，对于亚洲、或华人的「落叶归根」、「寿终正寝」观念，刹时间不易能理解或苟同，可能认为医院是人濒死前的较佳选择，相对于家中环境，更能提供医护环境救助。

**（一）研究动机**

西方医疗之于基督宗教，在近代中国的传播起了重要作用，这是其它宗教在传教方式上所难以比拟，且成为基督宗教对抗不同国家之传教利器；在中国传统文化、习俗背景之下，基督宗教在西方医疗事业的全面性传播上，亦有其难以完全征服的弱点。

西方医疗在基督宗教的影响下，衍生安宁缓和医疗模式，使病患在人生最后时刻能尽享尊严的离去，虽是西方医疗程序的后续发展，其出发背景却是基督宗教的延伸应用。

华人之传统「招魂」仪式是医疗方式穷尽之际，以宗教面向来抚慰未亡人的丧亲心理，「招魂」仪式连系多数华人传统，甚也横跨至华传教的西方医疗体系；即使安宁缓和医疗模式是源于基督宗教教义，基督宗教之灵魂、灵与魂的长期辩证，却不反映在西方医疗体系上，呈现出宗教和医疗的分立界线，西方医疗体系则无「招魂」仪式的实施，可以视出医疗与宗教之间涟漪着不可化约的微妙关连。

**（二）研究目的**

本文希望藉此研究达到下列目的：

1、根据相关文献与理論，探究基督宗教所衍生之安宁缓和医疗的原委。

2、探究安宁缓和医疗与中国「招魂」仪式对比。

3、分析宗教与医疗之间的分立关连。

4、对基督宗教之灵魂、灵与魂的长期辩证，作为教义对话探讨。

## 二、安宁缓和医疗模式与传统招魂习俗分析

### （一）安宁缓和医疗模式

#### 1．安宁缓和医疗意义

安宁缓和医疗照护乃是追求提供病人善终的机会，在身体、心理、社会、灵性、家人等各层面，使病人能得到适切的善终服务，善终亦是一抽象且难以科学化沟通的理念；[1]安宁缓和医疗照护亦是加强对临终患者之家属，相关安宁疗护知识教育，满足其相关知识需求，开展死亡教育，让人们能理性对待死亡，认可并接受安宁疗护。[2]

安宁照顾，又称为安宁缓和医疗（Hospice Palliative Medicine)，Hospice的拉丁文为Hospitium，含有Hospitality(好客、热心接待)与Welcome(欢迎)之意，原本在欧洲中古世纪，用来招待远途跋涉前往朝圣的旅客，作为暂时休憩之处，日后在十字军东征时做为伤者医疗的场所、或亦收容旅行者、穷人、病人、濒死者等；对照于西方医疗单位中，患者有时孤身面临死亡之际，无家人亲友在伺，英国桑德斯女士(Dame Cicely Saunders，1918-2005)在医疗过程中体悟到濒死病患身心上的煎熬、病患家属对于患者的照顾煎熬压力等，透过慈善机构的资助，在英国伦敦成立「圣里斯多福临终关怀机构」(St. Christopher Hospice)。[3]

安宁缓和医疗随西方医疗体系发展而逐渐在亚洲深耕，藉由基督宗教的立场而创设的新兴医疗疗程，使病患在人生最后时刻能尽享尊严的离去，成为西方医疗体系的救护延伸，从原先的诊断病因、救助和医护等过程，而延续至临终前的关怀，一面是西方医疗程序的后续发展，另一面是基督宗教在西方医疗的延伸服务应用。

#### 2．临终安宁医疗原则

安宁缓和医疗明显是藉由基督宗教信仰所引发的医疗体系，藉由阐扬教义、助人济贫等概念而延伸至医疗应用；安宁缓和医疗对于治愈无反应的末期病人，不刻意去催促或延长死亡的到来，亦提供患者积极完善的临终照护，包括疼痛及其他症状的控制，心理、社会、灵性、生死等问题的处理，可使病患积极面对生死，活出生命的尊严，并提供家属在患者去世后的悲伤辅导。

临终安宁医疗是西式医疗与基督宗教观念下所引进与提供，有别于华人传统医疗观念：病者须返回家中等候离世。临终安宁医疗由医疗单位、患者、家属等

---

[1] 赖和贤等(2005) 〈善终服务之文献复查〉《安宁疗护杂志》 10 卷 2 期，页 174。
[2] 张宇平等(2016) 〈临终患者家属安宁疗护知识需求调查〉 《医院管理论坛》第 4 期，页 53。
[3] 刘宜廉(2006)。《植物人尊严死之争议－兼论我国《安宁缓和医疗条例》之修法刍议》。台北：政治大学法律学研究所硕士论文，页 73。

各方面评估对于患者在临终之际时，采取较为尊严、缓和的治疗方式，达到减少患者的病痛、减轻家属照顾负担、和医者能尽善其医疗功能等，与传统、习俗观念相较之下，亦多有病患和家属仍期待能「落叶归根」地沈寂于家中；但在西方医疗传播之下，多数华人非基督徒开始接受安宁缓和疗护政策，一则为减轻病患临终前疼痛，二则为简约临终照护负担，虽有华人非基督徒可接受临终在医院，但多数亦选择在断气、或拔管之际能飞奔家中，还是能冀望实现「落叶归根」的传统与习俗。

### （二）传统招魂习俗分析

#### 1．传统招魂习俗意义

灵魂回归肉体是一个仪式化的过程，即普通百姓所说的「叫魂」…「叫魂」是一种职业，内容包括死亡仪式和对孩子疾病的治疗。「叫魂」的一般方法是，先呼唤孩子的姓名，然后说：「你在哪玩儿呢，回家吧」，或者说：「你害怕吗?回家吧」，在屋外人呼喊的同时，屋里另一个人则把病孩的衣 服挑在扫帚柄上，放置于房间周围或门廊上，观察附近的叶子或草丛是否发生了移动，或有昆虫飞掠而过，这些都是灵魂归来的标志…当小孩已经没有知觉的时候，母亲就试图唤醒他的意识，如果不成功，母亲就会采取出门叫魂的方式，她一再向空中挥舞着孩子的外套，希望召唤回失落于旅途中的灵魂，使之认清自己的衣服…另一个家庭成员则敲响铜锣，好像要引起灵魂的注意。「叫魂」的方式当然不止一种形式。[1]在1846年上海发生地震时，一天晚上大约十一点钟，人们注意到一个人站在门口，手里拿着一个灯笼，不时晃动着他的脑袋，用最悲切的语调向漫不经心的行人叫喊。一个声音在屋子里用同样的方式加以响应，原来屋里正有一个孩子神志昏迷发着高烧，用 当地话来说就是：「他的灵魂已经被勾走了，正在外面徘徊」，在此情况下， 孩子的父亲开始在屋子的一头挂起一个纸佛的形象，然后烧着它，再点燃灯里的蜡烛，站在门口呼唤魂兮归来，直到昏迷的孩子平静下来或有其他变化发生，人们才会认为在外面游荡的灵魂看到了光亮，听到了叫喊，回到了他原来的住所。[2]

「招魂」仪式应用在中国传统医疗中，对于生病的家人，相信借着「招魂」可以驱走病人身上的病魔、病靥、或使病人清醒，从病中恢复；另一面，当家人并非死于家中、或遭遇横祸而在异地死亡，在接收大体回到家中时，特别是同大体行进过程中、过桥、转弯处、或进入家中时，多会以「招魂」方式，告知死者

---

[1] Philip A. Kuhn. (1990), *Soul stealers: the Chinese Sorcery Scare of 1768*. Harvard University Press, pp.96-98, 99, 114-115. 杨念群(2000)。〈「地方感」与西方医疗空间在中国的确立〉。页 62-63。

[2] William Lockhart. (1861), *Medical Missionary in China: A Narrative of Twenty Year's Experience*, London: Hurst and Blackett Publishers, p.256. 杨念群(2000)。〈「地方感」与西方医疗空间在中国的确立〉。页 63。

的灵魂要紧随着大体回到家中，切勿逗留或找不着回家的路。

即使西方医疗在全球奋力推广和被全面性接受上，华人医疗观念已多有转向，可接受安宁医疗的方式，但对于「招魂」的传统、习俗方式，却非西方医疗、或基督宗教的方式所能取代、这似乎成为华人圈中的共有实行。

**2．传统招魂习俗特点与应用**

「招魂」仪式的过程和结构，可概括如下：1、「招魂」仪式的发生多是在居家环境或较熟悉的小区地点进行；2、「招魂」仪式的运作主体由病者的亲属或朋友加以承担；常人通过仪式，直接体会宗教性的灵性体验。丢魂并非是可用病因学推导分析的病症，此类属性是由中国人的医疗语境所接受和规定，是由其文化行为模式所限定。[1]在亡者的「招魂」仪式中，多由宗教专家执行，其面向亦可视出中国宗教层面的影响力。

「招魂」实际上是帮助病人、或非死于家中之死者寻回其原本在家庭空间之心理措施，其心理假设在于以防患病人、或非死于家中之死者被逐出于家族门外，

特别是华人的传统家祀氛围下，「招魂」可视为将非死于家中的患者招回其灵魂，在不同空间、场域、地点中，招回至生前生活的家中，其目的在于「团圆」与「回家」；就此观念发挥下，特别是传统习俗环伺下的华人，多有「招魂」的仪式，重于使死者能「生有其所、死得其所」，招魂仪式也成为华人的隐约传统与习俗，也可解释出华人「宁可断气于家中，也不愿死于病院」的逻辑。

「招魂」仪式也构成为对死者、家人、家族、社群等的凝聚作用，公开性的叫喊、敲锣、招幡等意在安抚死者临终前的怨气、平抚当地居民的不安与紧张等；对于基督宗教环伺下的西方医疗模式，传统华人可能可以接受在医院之临终安宁医疗模式，但在最终弥留之际，有的选择回到家中，稍留一刻安死家中，也不愿临终病床—陌生、非归属性、多人可能在此往生之地，除非是不得已的选择，只好留在医院作为人生的终结点。

**（三）传统习俗与西方医学的柔性抗争**

传统医学主张其与西方医学之最大特征是，传统医疗模式是无法被同化到其他西方医疗体系，「传统」成为用来反抗西方科学的相当领域，认为传统医疗可和西方医疗与之抗衡，是无法被西方医学所取代和顶替；由此也反映出被殖民主

[1] Steven Harrell. (1979), “The Concept of Soul in Chinese Folk Religion” *Journal of Asian Studies*, pp.521, 527. 杨念群(2000)。〈「地方感」与西方医疗空间在中国的确立〉。页 64。

义的权力抗争。1

相对应于传统医疗和西方医疗的抗争，不讳言地说是殖民主义与被殖民主义的另一医疗战场，传统与科学互有攻讦和比较，既有互相对峙，亦有互为交流之处，对于两方的医疗互通，可以说是殖民主义和被殖民主义、基督宗教和印度宗教、西方科学医疗与印度传统医疗等之间的对话。

西方的安宁缓和医疗对应于华人传统的「招魂」仪式，当西方医学认为病人尚有可急救之余、让病患可以在临终之际选择有尊严地离去、或让家属能减轻照护压力等考虑下，华人病患与家属对于西方医疗的空间认同，不同于传统与习俗的笼罩，宁可让病患尚喘延一口气，也要尽力使病患抵达家中才可使之离世；病患在奔波回家过程中的弥留呻吟与厌世疼痛，或许在华人传统和习俗的社群压力下，使之远离西方医院的空间，宁可忍痛回到传统与习俗的束缚，回到家中等候死亡的最后抽蓄和解脱。

在安宁缓和医疗推广下，安宁病患与家属意识逐渐抬头，对于安宁缓和医疗与「病死院中」能否全盘接受，尚有待评估；西方医疗在华人、华语区域的强势推广与被接受上，仍是不敌华人传统与习俗的「客死他乡」禁忌，在西方医学束手无策之际，辗转以「寿终正寝」的传统与习俗取而代之。

## 三、灵魂、灵与魂之教义对话

### （一）不同派别之人观

#### 1．一元论

一元论视全人为一不可分割的整体，认为人的存在就是『自我』；灵、魂、体只是对自我不同的认知，根据此理论，人是一个「魂体」（psychosomatic）合成的整体；[2]亚奎那(Thomas Aquinas)，在柏拉图二元论与亚里士多德一元论中采取中间说法，认为人是由灵性物质与世界物质所合成，他坚信灵魂在人死后尚存，天主教教义(Catechism of the Catholic Church)第365条认为：『魂是体的外形，物质之身体是因属灵之魂而构成一活的人，故此，灵与体并非二物质的联合，而是二者联合成为一质。』[3]

一元论无法解释《圣经》中多处灵、魂与体之不同对比、原文字词(如〈但

[1] Steven Engler & Gregory Price Grieve Ed. (2005). "The Autonomy of Tradition: Creating Space for Indian Medicine" *Historicizing tradition in the Study of Religion,* Baker & Taylor Books, pp.176-190.

[2] Bruce Milne. (1982), *Know the Truth*, Downers Grove IL: Inter Varsity Press, p.97.

[3] Millard J. Erickson. (1983), *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker Book House, p.526. Catholic Church. (1994), *Catechism of the Catholic Church*, New York: Doubleday, p.104.

以理书7：15〉、〈马太福音10：28〉、〈约翰壹书3：2〉等)，从《圣经》所启示之世界观是两极对立、分立、分开并分别，即物质与非物质、属地与属天、属世与属神等对比；《圣经》启示的人观亦是两极化，基本上是两种不同本质的范围，人乃是由两种基本上不同的元素组成。[1]

**2．二元论**

二元论认为常人由二种不同元素构成－属物质的与非属物质的，由体与魂（魂又称为灵）所组成，常人由此二元素组成的思想，是出自人的知觉；[2]整体二元论 Holistic Dichotomy 相信人有体与魂之分，却坚持这两者合成为一整体，可分有不同学派，这些学派一致认为身体是灵魂的工具，是灵魂藉以彰显的管道。柏拉图式二元论认为物质与非物质是无法协调的，整体二元论认为两者是可以彼此协调、互存与共在。[3]

A. H. Strong 从《圣经》分析出二元论的根据，可分四类：1、神创造的过程：认为神用自己的气（灵）吹在地上尘土，产生活的魂；2、魂与灵二词是彼此可替换的用法；3、魂或灵一词，有别于神的灵，也不同于体；4、魂、灵或体，在《圣经》本文中皆可用以形容人之整体。[4]

二元论者承认常人之非物质部分有不同讲究，此不同讲究自认可以合理解释一元论之不足，亦可藉此诠释宗教中的世俗性与神圣性。

**3．三元论**

三元论相信人分为三部分—灵、魂、与体，意思不是分为三个人格或三个独立的人性，三元论与二元论相信人是一个整体；三元论多以〈帖撒罗尼迦前书 5：15〉、〈希伯来 4：12〉、〈哥林多前书 15：44〉等为依据。

[1] Franz Delitzsch. (1867), *A System of Biblical Psychology Clark's Foreign Theological Library,* Ser 4, Vol. XIII, Edinburgh: T&T Clark, pp.104-105.
[2] Augustus H. Strong. (1907), *Systematic Theology*, Philadelphia: Judson Press, p.485.
[3] Gordon R. Lewis and Bruce A. Demerest. (1990), *Integrative Theology*, Grand Rapids: Zondervan, pp.48-49.
[4] Augustus H. Strong. (1907), *Systematic Theology*, Philadelphia: Judson Press, p.485.

身体称之为知觉，魂称为自觉，灵称为神觉；其中，体包括人体五官的知觉与接触，魂包括支持生存之理性感觉，发抒感官的情感，灵是常人最崇高、最隐密、最深处的部分，直接从神—灵界、天界而来，并为接受神、敬拜神的惟一器官；[1]三元论以此说明灵与魂之分别，并其彼此之间的关系，藉以区别出与二元论的不同。

三元论认为灵、魂、体有其分别，特别在其功能上的讲究更细分，更能比二元论周详地诠释宗教的世俗性与神圣性，使宗教经验更能合理化在常人的生活体验中。

**（二）灵魂、灵与魂等论点之处理往生模式**

基督宗教历史的二元论或三元论，是神学争执已久的问题，属于基督宗教心理学之范畴，是对《圣经》启示之人观两种不同之诠释，分析人本身之各面构造，仅以启示常人在圣神面前光景的凭借；[2]在宗教层面的论点，也仅经典作为分析论证，以其应用在宗教范畴，藉由时代中的科学辩证过程，使宗教神秘面纱逐渐退温，人论的多种面向亦因此受到学科、逻辑之分析验证。

在基督宗教环伺着西方政权之初，宗教的确有其影响力并渗入常人生活景域，虽无类似「招魂」之仪式，基督宗教的渗透力仍可见其踪迹；即使神学的人论观点炯别，在西方送终模式上，却无中国传统的「招魂」模式，皆以安息、安睡等聚会模式做为凭吊。

**（三）小结**

随传教士与基督宗教移植至中国，除了遭遇文化冲突、医疗观念炯别外，其送终方式与「招魂」模式炯别；即使接受西方医疗模式，以「招魂」模式与西方之安息聚会作为比较，皆以作为安慰在世亲属的心理层次作用，显示出传统与宗教在东、西两方的张力对应。

**四、结论**

「招魂」仪式构成对群体的社会治疗作用，常人把周遭环境变动归因于神、

[1] C. I. Scofield ed. (1909), *The Scofield Reference Bible*, NY: Oxford University Press, p.77.
[2] Jay E. Adams. (1973), *The Christian Counselor's Manual*, Grand Rapids: Baker Book House, p.93.

鬼、妖和巫婆等发怒，藉由宗教师公开表演自己的灵性能力，使公众认识到自己无法去对付超自然的邪恶力量；[1]「招魂」仪式亦因此反映出类似作用，西医传教士多数接受西方医学体系的正规训练，对病理采取病因类型学的分析方法，这套框架建立在科学、医学、护理等正当性基础上，「家庭空间」、「招魂」等在西方医疗中，并未具有清楚、正当之护理意义，西医传教士根据病因作出的判断，在当时把家庭空间视为疾病的渊薮，从而归入被排斥之列。[2]

传统是本土文化的汇集，是本土社会可以在其上主动控制的场域，相对应于外来文化的建构自我本土意识；传统的独特性，在于使本土社会免于遭受外来文化的侵袭、被同化或被消弭，藉由传统与习俗的一致性、纯度性，使外来文化相对性被定义为外来的语言、思想入侵，这只是反映出文化相互作用的本质，只是把传统的愿景，建立在社会的凝聚力以排斥外来文化的模式。[3]

基督宗教的西方医学有着科学、严谨的病因、病理分析与化验等特性，对于近代中国的医疗发展有相当的影响力，即使在传统中医的渊源文明下，仍能逐一赢得华人对于西方医学的信赖，也将传统中医导向至科学化与方法化，对于华人传统与习俗传承下的草药、医疗等作出检阅性的分析。

相较于生前全盘接受西方医疗，华人在中国传统医药限制下，在中国医学大夫束手无策之际，大多会按照传统、习俗作法，送回家中大厅静置，家族亲人相继前来会面并做最后告别，等待最后离世时刻；基督宗教夹杂着西方医疗的强势作用传入中国，西方医疗的科学、医学、护理等病理学科，对中国医疗事业起了融合、辩证效用，西方医疗大有可帮助中国传统医疗无法解决的困惑、或与以另类疗法医治，使近代中国的医疗进展，因着列强殖民主义与基督宗教传教作用下，产生东、西两方的医疗交汇，病患与家属可有东、西两方不同医疗疗程的选择与接纳，进代中国因医疗效用也可能逐渐对基督宗教的改观，因近代传教士多具有医疗背景与教育养成，使其在中国传教之余，亦可藉由医疗管道以接触近代中国常人。

对于西方医疗即将束手无策之余，即使可以有安宁缓和医疗作为最后离世的选择，面对即将弥留与离世之际，在华人传统与习俗的社群压力下，仍是尽可能

---

[1] 乔治·福斯特等着；陈华、黄新美译(1992)。《医学人类学》。台北：桂冠，页 168、182-183、251。
[2] 杨念群(2000)。〈「地方感」与西方医疗空间在中国的确立〉。页 65。
[3] Steven Engler & Gregory Price Grieve Ed. (2005), ”The Autonomy of Tradition: Creating Space for Indian Medicine”, pp.191-192.

选择回到熟悉的家中，也不愿「客死医院」、「克死他鄉」等，这可说是生前接受西方医疗与基督宗教的最大疗效发挥，但最后在药石罔效之下，还是选择华人的传统与习俗作为终极解脱；「招魂」仪式可说是面对死亡的传统安抚作用，安慰家属对其亡者的悼念，并祈许亡者善终。

基督宗教教义所衍生的安宁缓和医疗，视为其神学教义的背后延伸，多少使华人在危急之际有被救活的可能性、或弥留之际能带着尊严离世，相较于百年前，使病人受到某种程度上的礼遇和关注，亦延长病人受到医疗的应有照护，对于死亡亦有积极观与充分时间面对；此对于传统「招魂」仪式的认知多少受到影响，使家属、医者能不放弃病人最后可以救治的机会。

基督宗教有人观的多元论点，虽有主张灵与魂分立看法，其送终模式却几乎一致并几无华人之「招魂」仪式，神学上的歧异不造成安魂作法的差异；同宗信仰对于教义原字的不同见解，在西方医疗方面并未有太大分歧，医疗与宗教之间可以涟漪着不可化约的微妙关连。

# 基督教与近代中国医疗专辑

## Researches on Christianity and Medicine in Modern China

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

# 醫療傳教士雒魏林的屬靈生命

俞強（浙江省社会科学院）

**摘要**：雒魏林（William Lockhart）是英國倫敦會派往中國的第一位醫療傳教士，兩次前來中國，在中國服務近二十五年。創辦了上海仁濟醫院和北京協和醫院，為西方醫學在中國傳播做出了不可磨滅的貢獻。目前，研究雒魏林的成果不多，主要散見於中國近代醫療史和近代來中國傳教士研究領域，主要注重其在中國的醫療傳教工作成果。本文無意再複述和強調這一方面，願在所獲得的一批新的資料——雒魏林家族的往來通信的基礎上，從一位基督徒、傳教士的屬靈生命的角度來探討其在中國服務期間的屬靈情況，或許可以從一個全新的角度來看近代來中國的西方傳教士。

**关键词：**雒魏林、传教士、属灵生命

## 一、引言

這篇小文章也許不能算是一份合格的歷史學論文，因為我不會用太多的篇幅來描述這位來中國的醫療傳教士的歷史活動，也不會太關注其世俗活動，比如建醫院、給病人看病、傳播福音。我所關注的是雒魏林作為一名基督徒，一位傳教士的宗教情感和宗教生活。通過瞭解他在來中國前的宗教背景和宗教生活，我們會發現他蒙召來中國傳福音的屬靈背景；通過觀察他在中國所遇到的一些場合，比如遇到戰爭、事工受阻、親人離世等情景下表現出來的宗教情感，我們能深切地體驗到他虔誠的屬靈生命。或許，他在中國所做的世俗的事工，到現在已經被世人淡忘，如果你不特意向大眾介紹上海仁濟醫

院和北京協和醫院的教會醫院的歷史，前去看病的病人幾乎無人知道它們的創辦人雒魏林。但是，通過閱讀雒魏林家族的書信，我們卻能切切感受到這位傳教士在地上做鹽做光的屬靈生命。這種屬靈的生命是永生的，無法抹去的。

所以，在寫這篇小文章的時候，我自己的屬靈生命也得到增長。這個果效是顯而易見的。按照我所接受的史學訓練和以往研究的路數，我在看這批信件的時候，可能會集中在雒魏林所做的那些世俗的事工，怎麼建造醫院，看了多少病人，散發了多少聖經傳單等等。但是，這次再讀，吸引我的卻是書信中大量的屬靈的內容，比如雒魏林與父親、姐姐討論聖經；在他遇到困難的時候的禱告。對於一位傳教士來說，這種屬靈的生命才是一種最美好的見證。

**二、資料的介紹**

目前學界研究雒魏林使用的資料主要是 CWM 的關於倫敦會的檔案中所保存的雒魏林與倫敦會的來往信件和報告。還有雒魏林自己所撰的一本帶有自傳性質的書《在中國的醫療傳教士：20 年經驗的記錄》。這本書於 1861 年在倫敦出版。當時，他恰好第二次前往中國，因此在書的封面上標注的時期為“從 1838 到 1858”。書中的大部分內容是講中國人的生活和風俗習慣，以及在中國的醫療傳教的歷史。但是，它仍然不失為一份相當好的傳記資料。除此之外，就是一些散見於同時代傳教士的著述當中的片言只語。

支撐起我這篇小文章的資料，除了上述檔案和書籍，最主要的還是雒魏林的玄孫 Alan P. Hughes，所謄寫編輯的雒魏林家族的通信。1995 年，Hughes 先生把雒魏林的一些通信捐贈給了倫敦大學的亞非學院，並且根據信件的內容撰寫了一部雒魏林小傳。這些信件大部分是出自雒魏林的手稿。Hughes 先生按照時間順序編排，整理出這些手稿。這份通信集的信件的時間段主要集中在 1833-1834 年其在都柏林和倫敦學習期間和 1841-1844 年其初次來華期間。其中大約有 85 封是他寫的，其餘 39 封信是他父親和姐妹寫

給他的。這些信件提供了大量的家族和當地的資訊，記載了當時發生的事件，而且還有相當長的篇幅討論了宗教情感和思想。所以，這份雒魏林的通信集能展示出一個完整的雒魏林的屬靈生命過程，我相信能推進學界對雒魏林的研究。

## 三、雒魏林生平簡介

以往學術界對雒魏林的生平介紹以來華之後的情況為詳，主要是參考了偉列亞力（Alexander Wylie）所著《Memorials of Protestant missionaries to the Chinese》中關於雒魏林（William Lockhart）的記述和雒魏林所著帶有自傳性質的書《在中國的醫療傳教士：20 年經驗的記錄》。

反而對雒魏林的家族歷史和早期的情況不甚了了。下麵，我就結合其玄孫 Hughes 先生所撰之《雒魏林小傳》，把這段歷史情況稍作補充。

雒魏林（William Lockhart）於 1811 年 10 月 3 日出生在利物浦。他的祖父是湯姆斯·洛克哈特（Thomas Lockhart），早在 1775 年就來此定居了。洛克哈特是一個蘇格蘭（Scottish）家族。據推測，其祖先可能傳自於 1230 年把裝有羅伯特布魯斯心臟的骨灰盒送到聖地的騎士。關於湯姆斯祖上的情況，我基本上不清楚，但是我知道他和一個來自倫敦德裏郡（London derry）的姑娘相識並結婚了。這個姑娘的祖上在蘇格蘭是一個強烈反對國教的人，其中一個還在 1685 年拒絕承認詹姆斯（James）為教會領袖的運動中被克拉夫豪斯（Claverhouse）槍殺。他們本打算移民到美洲，但是卻在利物浦定居下來。在利物浦，他們在戴爾大街（Dale Street）開了一家紙廠（Paper warehouse）。他的妻子，安妮·布萊克（Anne Black）是一個精力充沛、擁有良好品質的女人。他們的事業非常興旺發達。1806 年，他的丈夫去世之後，安妮繼續經營著生意。但是他們主要的興趣還是在宗教上，他們是伯賽大教堂（Bethesda chapel）熱心的支持者。

湯姆斯和安妮一共生育了 6 個孩子，其中 3 個在嬰兒時就夭折了。唯一

一個倖存的男孩是塞繆爾·布萊克·洛克哈特（Samuel Black Lockhart）。他出生於 1781 年 11 月 17 日，後來成為當時英國第二大港的利物浦港的海關的高級官員。1805 年，他和當地的一個姑娘伊莉莎白·拉塞爾（Elizabeth Lassell）結婚。他們一共生育了 5 個孩子，但是只有兩個孩子存活了，就是威廉（注：即雒威廉）和 1807 年出生的姐姐伊莉莎白（Elizabeth）。一個哥哥湯姆斯（Thomas）在他 15 歲的時候去世了。他們的母親在 1816 年也去世了，當時他們還很小。他們是在父親和祖母安妮（Anne）的撫養下長大的。

他們是一個非常親密的家庭。他們的父親，看上去是一個相當嚴厲和虔誠的人，對子女卻非常慷慨，充滿了愛心。他們之間的感情充滿溫暖和幽默，其樂融融。他們是一個富裕的中產階級家庭，與利物浦的生意和行業上的朋友保持著密切的聯繫。孩子們都受到了良好的教育。威廉接受了外科醫生的訓練。在他的一封信中，他總是提到父親給他的機會，並表示深切的謝意。的確，作為父親，他意識到他的兒子應該有足夠的金錢，不應該節制他的購物欲望。而且，祖母也不時地給威廉 5 英鎊或者 10 英鎊的零花錢。用現在的幣值來換算，相當於 50 倍的金錢，真是一大筆錢啊。在家中也有一個相當好的文化環境，有一個相當規模的圖書館，還有家族遺傳下來的許多早期繪畫大師的作品，包括卡納萊托（Canaletto）、普珊（Poussin）、特尼爾斯（Tenniers）、範德梅爾（Vandermeer）、克勞德洛蘭（Claude Lorraine）和呂斯達爾（Ruysdael）的作品。

關於威廉的學校生活，我知之甚少。好像是，他跟著哥哥、姐姐在彭布羅克（Pembroke Place）的一所學校讀書。在那裏，他們一起學習法語和拉丁文。當然，他接受了很好的教育，而且也是一個聰明的學生。我們不知道究竟是什麼讓他決定成為一名醫生的，但是早在 1830 年 5 月份，他的姐姐伊莉莎白就已經稱他為“醫生”了。那個時候專業的醫學機構還處於萌芽期。當然，醫生的職業已經有很長的時間了，但是卻被劃分為幾個不同的類別。內科醫師（Physician）是屬於精英分子，一般在牛津、劍橋和皇家學院裏面

接受訓練。他們的數量很少，而且一般也只為富人服務。外科醫師（Surgeon）不過是一個小小的技師，在一定程度上和理髮師同屬於一個行會。後來，藥劑師（Apothecary）填補了兩者之間的空缺，他們有能力給大部分人開處方治療，毫無疑問的是他們的失誤率要低於外科醫師。18 世紀以來，外科醫師的技術大大提高，已經從理髮師的行列獨立出來，成立了專門的外科醫師學院（the College of Surgeons）。他們的地位得到很大的改善。大部分醫生都是先從藥劑師開始訓練，需要 5 年的學徒期，然後才能獲得外科醫師的資格。這些醫生才開始作為全科醫生（General practitioners）被大家所認可。威廉很清楚地決定要走這一條路。他跟隨當地的一個藥劑師帕克先生（Mr. Parke）做學徒。1833 年 3 月，在他 22 歲的時候，他去了都柏林（Dublin）的米斯醫院（Meath Hospital）。在這裏，他在威廉·斯多克斯醫生（Dr. William Stokes）的指導下學習。威廉·斯多克斯醫生是當時最傑出的內科醫師之一，也是第一部聽診器使用條例的作者。他全身心地投入到學習當中，甚至不去交朋友以免影響自己的學習。他參加解剖學的講座，在醫院裏查房，他在斯多克斯醫生的指導下照顧 5 張床位，還參加解剖學的課程。在他寫的一封信中，他說到，曾經從解剖室購買嬰兒的屍體拿回自己的房間練習。他在都柏林呆了 5 個月，按照現在的標準來看根本不算很長的時間。7 月底，他回到利物浦的家中做短暫的停留。9 月底，他去了倫敦。10 月 3 日，他通過了考試，獲得了藥劑師的資格（LSA）。他繼續在蓋斯醫院（Guy's Hospital）學習，第二年的 4 月 29 日他以優異的成績考入外科醫師學院，還獲得了基先生外科醫生獎（Mr. Key's Surgical Prize）。他是一個嚴肅的年輕人，大部分時間都用在學習上，或者去各種各樣的教會和教堂做侍奉。他的社交生活嚴格限制在家族範圍內，儘量不去結交新的朋友，他認為新朋友會讓自己分心。在倫敦的時候，他和好朋友愛德華·帕克在一起住過一段時間。愛德華·帕克就是他以前做過學徒的帕克先生的兒子。他在學生時代肯定放棄了不少正常的消遣活動。而且，儘管他從不提及，但是我們很清楚地知道他是滴酒不沾的。他最喜歡的娛樂活動就是走很長的路去參觀訪問自

己感興趣的地方，有時候一天走上 20 多英里也無所謂。這種生活方式他堅持了好多年。

威廉的家庭是一個堅定的“非國教”徒（non-conformists）。就像我們看見的那樣，他的祖母來自於一個因宗教信仰而受難的家庭，而且他的父親也是一個有很深宗教情感的人，還是利物浦的貝塞大教堂和倫肖大街（Renshaw Street）上的紐因頓教堂（Newington Chapel）的堅定支持者。和他們通信的大多數都是神父和牧師，至少有一個家庭成員是“非國教”的牧師。這是一個偉大的宗教復興時代。許多大的教會和教堂建立起來，接納了越來越多的各個教派的信徒。數百人的集會非常普遍。[1]

後面關於雒魏林來華之後的生平，就以偉列亞力（Alexander Wylie）所著《Memorials of Protestant missionaries to the Chinese》中關於雒魏林（William Lockhart）的記述為主，附記於此，作為後文論述的一個線索。

雒魏林被倫敦會（London Missionary Society）委派為去中國的醫療傳教士後，於 1838 年 7 月 31 日同麥都思先生（Mr. Medhurst）及其家人搭乘喬治四世號（The George the Fourth）輪船離開格雷夫森德（Gravesend），啟程前往中國。在 11 月中旬到達巴達維亞（Batavia）。1839 年 1 月底到達廣東（Canton），參與醫療傳道會（Medical Missionary Society）的工作。在一開始夏天的三個月時間裏，他獲委派來管理在澳門（Macau）的，伯駕醫生（Dr. Parker）一手創辦的醫院。在廣東學習了近六個星期的中文之後，他於 2 月 28 日前往澳門，但是由於當時的政治事件阻止他返回廣東。於是，在 7 月 1 日，他開始在醫院的工作。但是，由於英國居民被迫離開這個葡萄牙的殖民地，這項工作於 8 月 21 日中止。預計到中英之間的友好關係將會中斷，他於 9 月 7 日離開中國前往巴達維亞，在那裏他在麥都思的指導下繼續學習中文。1840 年 5 月，他再次返回澳門，並於 8 月 1 日重新開辦醫院。在此之前，合信醫生（Dr. Hobson）和 Diver 已經到達澳門，醫療傳道會名

[1] Alan P. Hughes，《Dr. William Lockhart, 1811-1896, Medical Misionary to China》，未刊稿。

下的醫院已經交由他們來管理。

雒魏林於 8 月底前往舟山群島（the island of Chusan）的定海（Ting-hae）。當時定海已經處於英國軍隊的佔領之下。1840 年 9 月 13 日到 1841 年 2 月 22 日，他在定海為當地的老百姓開了一家醫院。由於英國政府撤出了舟山，他也於 2 月 24 日離開舟山，第二個月回到澳門。在那裏，不久他就和 Catherine Parkes 結婚。

1842 年，南京條約簽訂之後，他前往香港一直逗留到 1843 年春天。在這期間，他主管醫療傳道會在這個殖民地的醫院大樓。6 月 13 日他到達舟山，幾天後，他把妻子留在那裏，又和美魏茶（Rev. W. C. Milne）前往寧波（Ningpo），一直呆到 7 月 7 日。美魏茶開始穿越內地前往廣東的旅行之後，雒魏林返回舟山，又重新開辦了一家醫院。11 月 8 日，他前往上海（Shanghae），20 號就返回了舟山。後來，在 12 月中旬，他又隨同從香港北上路過舟山的麥都思一道離開舟山，途徑寧波，到達上海。1844 年 1 月中旬，他臨時返回定海，關閉醫院，帶著夫人前往上海。2 月中旬又在上海開辦了一家醫院。1846 年，他主要依靠當地的捐款建造了一棟新的、寬敞的醫院樓，在其後定居在上海的時期裏，他一直在這裏繼續從事慈善醫療工作。

1848 年 3 月 8 日，他在距離上海 30 英里的青浦（Tsing-poo）遭到船民的攻擊，僥倖逃出。1852 年，由於健康的原因，雒魏林夫人攜帶孩子於 5 月 1 日返回英格蘭。1857 年初，雒魏林也離開上海回國，於 1858 年 1 月 29 日經過埃及和法國到達英格蘭。此時，他當選為倫敦的英國皇家外科學院院士（F. R. C. S）。他在英國一直呆到 1861 年 6 月初，然後經過埃及又返回中國，7 月 22 日到達香港，8 月 9 日到達上海，接著於 30 號乘坐飛龍（Fei-Loong）號汽船前往天津（Teen-tsin），9 月份到達北京（Peking）。在北京，他建立了一所醫院，開始傳教站的工作，一直逗留到 1864 年春天。然後南下上海，4 月中匆忙訪問了漢口（Hankow）。返回上海之後，5 月份又開始了他的日本之行，訪問了橫濱（Yokohama）和江戶（Yedo），於 6 月初返回上

海，登上當月 6 日前往歐洲的第一班郵輪，於 8 月 14 日到達英格蘭，從此一直積極參與支持中國的傳教活動。[1]

1867 年，他从伦敦会的海外宣教事务部门退休，但是仍然对传教活动保持极大的熱情。他当选为伦敦会的理事，并且在 1869-70 年度担任主席。直到去世，他始终是一个活跃的理事。1892 年，他把自己的收藏中国古籍和手稿，以及著作的图书馆捐赠给了伦敦会。图书馆里收藏了大约 2600 多册书籍和大量的包括 15 种语言的小册子。

1896 年 4 月 29 日威廉在生病两天后在布莱克海斯去世，下葬在伦敦的阿博尼公墓（Abney Park cemetery）。葬礼在刘易舍姆教会舉行。[2]

## 四、屬靈生命：虔誠、順服、謙卑、事奉

這批雒魏林家族的信件，如果按照時間階段來劃分的話，基本上可以劃分為兩個大的階段，即早年的學習生活和差派到中國傳教兩個階段。其中，後者又可以劃分為三個小的階段，即初入中國，在廣東、澳門、香港和浙江沿海（包括寧波和舟山）活動階段；上海傳教和成立仁濟醫院階段；北上京津階段。

### （1）早年學習生活的屬靈生命

從上文生平記錄來看，雒魏林出生一個虔誠的基督徒家庭。早年雒魏林離家，在都柏林和倫敦醫學院學習階段。從信件的日期和他與家人（主要是父親和姐姐）在信件中的約定看，基本上保持著有規律的通信，按照當時郵路快慢，一般每月通信兩次。在這些信件中，除了介紹自己的學習和生活情況，有大量的篇幅記述他的宗教生活和信仰討論。每週都有參加主日崇拜，有時還去主日學和教會學校。他父親和姐姐在信中也非常關心他的宗教生活，多次督促他去主日學和閱讀有關屬靈的書籍，並與他討論，有的信件中甚至

[1] Alexander Wylie，Memorials of Protestant missionaries to the Chinese, pp.112-113.
[2] Alan P. Hughes，《Dr. William Lockhart, 1811-1896, Medical Misionary to China》，未刊稿。

超過三分之二的篇幅都在討論信仰問題。

比如，1810 年 12 月 1 日雒魏林寫給父親的一封信中，就充滿熱情地討論“什麼是宗教之美”。

---

Mr. Lockhart

Gill St

Liverpool

1st December 1810(1820?)

Dear sir, If you expect a minute account of any particular circumstance that first led me to see a beauty in Religion I fear I shall not be able to inform you to your satisfaction. Some time past I was convinced (by conversing with a young lady who is eminently pious) that “the ways of Religion were pleasant and all her paths peace”. Often hearing my friend speak of her unworthiness, I was rather surprised and it led me to think if she was I certainly must be so upon examining I found that of myself I could do nothing towards the saving og my soul and I trust was enable to put entire confidence in him bore my Sins “in his oen body on the tree and who is able to save to the uttermost all that come into God by him” The advice Miss N used to give me was “Cleave to God with full purpose of heart persevering grace will carry you on then happiness is sure Heaven is sure and all the way to it paved with pleasure.” She persuade me to read the Scriptures seriously and attentively as first I thought it an arduous task to read a Chapter a day but before I have read very far I began to see a beauty in the Bible which I had never observed in

any other book and I trust God has explained his own word to me if God has indeed begun a good work in my heart and enable me to lay hold on the hope of eternal life. I convinced it must be from free and sovereign grace and not on account of any thing that there is in me to recommend me to his mercy for I am a poor guilty sinful and unworthy creature -- being desirous to be a sincere follower of the Lamb whithersoever he goth I think it my duty as well as my priviledge to partake of the ordinance of the Lord's Supper Should you and the rest of the Church as Bethesda admit me in communion with you? I beg to have an interest in your prayer that I may bring no reproach on the name of Christ but may spring and grow up like a plant in the home of our God.[1]

---

雒魏林父親給他回的信，對他的信仰給予他極大的鼓勵。

---------------------------------------

Mr Lockhart

Mr Smith's

Market Place

Bangor

South Wales

July 29th 1831

I wish to employ part of my paper in writing about religion. What hinders me more than any thing else from speaking to you, is , that you often see

[1] 從信件轉錄，未及譯成中文。信件中有些字詞或有脫落，不清。但不影響完整的意義。

many inconsistencies in my conduct, which although they are bitterly repented if in private, are not surely sufficiently striven against or they would not be so often repented, but I assure you it is so easy matter to get the better of tempers and feelings which by long habit are become part of our nature. And those Scriptures which represent the Christian life as a race, a warfare and a toilsome journey are strictly true in the experience of those who any thing of their own deceitful hearts. But don't. my dear brother let any prospect of the difficulties of the way prevent you from setting out on pilgrimage to the heavenly city. There is a joy and peace in believing in Christ and serving him which altogether overbalances every difficulty. And it is only our own carelessness and indifference that ever make us unhappy in religion. Sometimes I have thought you had begun to seek God, and indeed I cannot help hoping now that it is so, but my dear brother do make a thorough work of it, and never rest till you know in whom you believe.

God has told us to give him no rest till he make Jerusalem a praise in the earth and surely we may pray and entreat and give him no rest till our own soul is saved. Oh William be decided, you have any things that occupy your attention, don't nigle at the most important of all. Begin at the beginning of religion, at the foot of the cross, at the feet of Saviour, don't let him go till he bless you, which he will do most assuredly, for none were ever cast out that came to him.

I would be very glad to write to you occasionally even when you are at home if you would like it, and would sometime write to me;... Let us talk together of these things: it would help us both, and God has a book of remembrance written before for them who fear him and think on his name in connection with the mention of this book it is said they that feared the Lord

spoke often one to another. I would say much more but have no more room . One thing I must say pray earnestly, read the Scriptures with an earnest desire that the Spirit any enlighten your heart to understand them and you will not pray and read in vain.

--------------------------------------------

11 March 1833

My dear son,

.......

In serving the God, -- as the vows of God are upon you, let it be your chief care to perform them; for you know "it were better you shd not vow, than that you shd vow and not pay" Eccles 5.5 -- the frequent surrender of ourselves to God, when it is deliberately and cordially done, is a blessed means to invigorate and increase the holiness of our life, -- how happy are they that have God for their father, how gracious will he be to them that are his adopted sons and daughters, their Father is an everlasting covenant Psl 144.15 -- God's children have his choicest affections; he has a love of benevolence to all his creatures, but the hath a love of complacem.. to them. It is an everlasting love Jer. 31.3 it is an unspeakable and inexpressible love -- God's children are under his constant protection in the time of trouble. He will hide them in his pavillions in the secret of this tabernacle will he hide them, he will set them upon a Rock: upon such a rock where neither Men nor devils can come to ruin them Psal 27.5 In a word his mercy and his goodness shall compass them round about God's children are the objects of his special blessings they are "the seed which the Lord has blessed" Isa 61.9 whatever they have whether it be little or much, prosperity or adversity, yet they have a

blessing with it; the Lord will bless his people with peace. The lord bless thee my dear son, and keep thee, the Lord make his face shine upon thee, and be gracious unto thee, the Lord lift up his countenance upon thee and give thee peace, (Numb 10.24) “the Lord watch between me and thee, when we are absent one from another” Gen 31.49 --

---------------------------------------------------------------

3 June 1833

My Dear Son,

It rejoiced us all to find by your letter of the 27 last that you were well and going on well; my prayer to God for you is that the spiritual benefits He is bestowing upon you may be blessed to the edification of your soul and your professional studies successful so that you may be a blessing to the Church of Christ and to all your connections.

-----------------------------------------------------------------

Mr W Lockhart

Mrs McCornack

14 Camden Street

Dublin

4th july 1833

My dear Son,

.......

My dear william, in dependance upon the help of God, let your religious principles be accompanied with steady resolutions. Temptations and difficulties unknown before attend every new scene of life, which soon overcome the unprepared and irresolute mind, but if you discern the hook as well as the bait, and consider the consequences as well as the incentives to evil, by the Grace of the God Jesus Christ you may escape -- pious meditation is a branch of true religion, much of the temper of our thoughts, sometimes we may turn our meditations into ejaculatory prayers and addresses to heaven such as that of the Messiah "Remember me, oh my God for good". Nehem 13-31 and "Lord I am thine save me" Psal 119 and the like; these when you feel the guilt of sin to press you or the sense of mercy to afflict you, or any dificulty or danger to affright you, you will be a present ... To your spirit, these sethods ..... Men have often taken to good purpose.

........

Your very affectionate Father S. Lockhart

---------------------------------------------------------------

Mr W Lockhart

Mrs M' Cormick's

74 Camden Street

Dublin

August 1st 1833

Dear William,

........

Do you not find it difficult in the midst of business or amusement to maintain a constant rememberance of Christ in your heart? I do. -- Oh how yet to carry about in our body his dying is the way to have his life made manifest in our mortal flesh -- to remember him is the best means to grow like him .

Every place has its snares(?), business and pleasure steal away the mind if we remit(?) our watch -- The courtry is so beautiful that nothing seems needed to render this earth paradise but the absence of sin, this evil hateful thing taints everything --. As it may be some time before you hear from me again, I send you my warmest affection my most cordial love I cannot tell you how much I love you.

.......

Your ever loving sister E Lockhart

------------------------------------------------------------

Mr Lockhart

Mrs Hayward

18 Maze Pond

Borough

London

8 Octr 1833

My very dear Son,

And now my Dear Son remember that all the Saints of God were strangers in the foreign country of this world, foreign indeed to the heirs of glory! They confessed themselves pilgrims and sojourners, without any possession, but a burying place. And remember (for it is worthy to be engraved with the point of a diamond upon your heart for ever!) that He who made the whole world and therefore best knew its true value, chose to have nothing from it -- but its abuse and reproaches. Be strong, therefore my much loved Son, be strong not in yourself, but in the Lord, and in the power of his might, besides frequent ejaculations, whatever you about , to the throne of grace, fail not, at any rate, to steal some protion of each day, for reading, meditation and prayer, read the blessed Book, the fountain of all comfort, and apply by faith to yourself what you meet with there. Digest the heavenly food by meditation, and then turn it into prayer for its accomplishment in you. Forget not a daily examination of the state of your soul, that you may know what temptations are most prevailing, and wrestle with the Angel of the covenant for a blessing on your endeavours to overcome them. When you are perplexed with doubt,fear and anxiety, look up to heaven and see Jesus standing at the right hand of God. That this same Jesus, who is ever ready to succour them that are tempted, having been tempted himself with all the kingdom of the world and the glory of them -- that he may preserve you unhurt and unspotted in the midst of this evil and adulterous generation, and present you faultless in the Robes od this perfect righteousness, before the presence of his Father with exceeding joy -- is a prayer offered up in the same earnestness of supplication, with which he

prays for his own soul, by, my dearest son.

Your very affectionate father S Lockhart

-----------------------------------------------------

在一些信中，雒魏林姐姐也會給予他鼓勵和督促他去參加宗教活動和傳教士大會。

-------------------------------------------------------

Mr W Lockhart

Dublin

May 24th 1833

My Dear William,

........

Did you make any arrangement about your own missionary(?) subscription? Send word if it is due that Father may pay it -- I think Charlie has collected your other subscriptions. I suppose Dublin is busy with the May Religious Anniversaries. Our Bill Society Meeting is held to night.

.........

Your affectionate sister Eliza

---------------------------------------------------------------

Mr W lockhart

Mrs M'Cormick

74 Camden St

Dublin

June 30 1833

My Dear Brother,

........

Mr Scott says many desire the joys and glories of heaven, but few are willing to fight the good fight of faith? And do you remember the House Beautiful, how the table was furnished with fat things and wines well refined, and all the talk was about the Lord of the hill, as namely about what he had done, and why he did it, which talk made them to love him the more. He is a great lover of poor Pilgrims, yea his love passeth... After this Christian lay in a large upper chamber which opened toward the sun-rising, the name of the chamber was Peace where he slept till break of day and then awoke and sang where am I now? Is this the love and care of Jesus(?) for the men who pilgrims are thus to provide! That I should be forgives and dwell already nextdoor to heaven! How very happy religion makes us when we enter fully into the spirit of it but all depends on that, I am not able to answer your question, as to the relation that the fall or the resistance have to one another, but I think that by yielding we fall lower, than by resisting we rise high. Still it says blessed is the man that endureth and successfully resisteth temptation, and a reward is promised to then that overcome.

........

Your warmly affectionate sister Eliza Lockhart

------------------------------------------------------------

Mr W Lockhart

London

November 15th 1833

My dear brother,

........

Have you been to any Sunday Schools? Have you heard Andrew Read yet? Edard Parke has not called which I think is very ill natured of him, he was a Chapel but I was sitting with the children -- Your are a good boy for giving me such a particular account of your doings -- but really people might be ill for the mere purpose of giving knowledge to young doctors -- what is googd for people that are costive! When you write tell me every thing about yourself nothing is so interesting to me -- I hope Mr Binny's ministry will be helpful to you, and that you may daily grow in grace and the knowledge of jesus Christ.

........

Your truly affectionate sister Eliza Lockhart

------------------------------------------------------------

Mr W Lockhart

December 4th 1833

My dear Willie,

………

I am glad you like Mr Binney, do you attend the week night meetings? You perhaps have not time. We had an excellent sermon from Mr Breaze on Sunday -- from Romans 8 - 3-4 -- Last Sunday but one wen went to St Jude’s and heard a most useful sermon by Hugh M’Neile. It was on the unction of the Holy Spirit typified by the oil with which the Jewish priests were anointed. He spoke of all believers being a holy priesthood to offer up spiritual sacrifices, and that their daily business if rightly performed are holy to the Lord -- He spoke more of the hopes and present happiness of Christians than Mr Kelly does usually and made thereby religion appear most delightful; He seemed to allure the unconverted rather than drive them.

………

Your most affectionately E Lockhart

-------------------------------------------------------------

Mr W Lockhart

Mrs Hayward’s

18 Maze Pond

Boro

London

December 26th 1833

My dear brother,

.........

I have been reading the life of Cuvier(?), he was very sensible as well as clever, do you think he was really pious? He speaks of loving God but id is rather with the regard of a smiles(?) being towards excellence than the gratitude and ardent affection of a poor sinner towards his redeemer who was crucified for his transgressions. We have reason to fear that the cross is a stumbling block to many worthy decent respectable person ......... I have been re-reading your old favourite Philip Colville and was struck with the manifest superiority of the religion of that period over our own. They lived but for Christ -- but we occupy ourselves with this world -- Its smiles are alluring it daily presents some new object to attract us... Engage our attention, but we must live in it... Yet above it, remembering the time is short, can you realise the idea of eternity? I cannot -- it seems so totally distinct, so deffirent from all our views in this life; here we act and work and study but always or at least often thinking shall I live to finish this or gain any benefit from it? But in another state, oh that it may be a happy one, the end can never enter our thoughts for there shall be none. Years roll away and bear us rapidly on the eternity. This year has fled swiftly, but I have not liked it so well because you have been absent. You must not think of going abroad, you must stay here with you Daddy and me.

.........

Your loving sister, Eliza Lockhart

雒魏林在信中也談到自己屬靈生命的成長經歷。

-----------------------------------

Mr Lockhart

Costom House

Liverpool

March 18th 1833

My Dear Father,

........

I heard his preach yesterday morning and was very much pleased with him. His text was "Yield yourselves unto God" you can imagine the view he took of it and in speaking of the necessity of obeying God thoroughly -- he brought forward the shinning instance of Saul's defection in the ... Of the Amalekites and the awful consequences which he brought upon himself from his not obeying the command to the very utmost。

---------------------------------------------------------------

Miss Lockhart

Liverpool

April 1st 1833

I was yesterday reading in the life of M Henry that part when he was studying in "Gray's Inn" there are one or two letters given which passed

between him and his Father they were very applicable to my own condition and indeed strongly reminded me of my obligation and absence from home -- in a letter to a friend he says “It would be a very reasonable... Enough when we are entering either into duty or temptation to lift up our.... These words Thou God sent me” and indeed what a caution should... to us at all times to think that God sees us in all our doings -- He knows all our failings and whether our thoughts and actions are conformed to his will and yet what and comfort it is to a Christian to know that his heavenly Father is always keeping watch over him to guard and direct him and should it not make in us constant watchfulness and prayer lest in anything we displease our merciful but still righteous God -- You very justly remark how happily we have lived together here -- but i trust that our happiness may not be confined to this world but that we may have the unspeakable joy of being all united together as a family of love in the Kingdom of our Lorad and Saviour and Oh may we live as we shall wish we had done when we come to die, what a comfort it is to know that God is always present while absent from earthly friends we can constantly draw near to Him in prayer and so have His assurance that he will bot reject our poor sinners prayer if offered in sincerity and in truth -- how pleasant it is while alone in body to draw high to Him -- and commit ourselves to his kind protection. May he keep me from vanity and from making a mere profession of attachment to his name while my heart is far fro him may he direct my steps into the way of peace.

---------------------------------------------------------------

Mr Lockhart

April 19th 1833

My Dear Father,

........

You very truly remark what poor weak creatures we are without the blessing of God in all our undertakings -- but yet how delightful it is to know that He has promised his support to all that come unto him in sincerity and truth -- I was much struck with a remark I saw in a little book at Mr Kirkpatricks a short time since it was upon the frequent repetition in Scripture of the words -- “as the Lord liveth” -- “thus saith the Lord” showing that... Man may plan and lay out schemes for his worldly affairs it is God aloe that worketh and causeth it to prosper -- and in this case how plaintly is it our urgent duty in all our undertakings to supplicate his blessing -- who alone is able to guide and direct.

---------------------------------------------------------------

Mr Lockhart

Gill Street

Liverpool

Nov. 5th 1833

My dear Father,

........

Mr B preached a very good sermon last Sabbath moving from part of the 41st of Isaiah showing the dependance of man upon God and how manifestly

his strength was made perfect in their weakness for though Jacob was but as a worm in His sight yet by His Almighty power he stands.... The mountain, and scatters them before the winds -- then of the consolation which He affords to those who are humble and needy in His sight -- “the Lord will hear them The God of Israel will not forsake them”.

Your very affectionate Son W Lockhart

--------------------------------------------------------------

Miss Lockhart

Feby 3rd 1834

My dear sister,

.......

What a very wrong idea it is of people and ... Christians to be always speaking of the world (I mean the earth not the people in it) as if it were a dungeon full of gloom and as a wildness without enjoyment whereas it is no such thing -- As Mr binney said a few weeks ago “it was most beautiful and lovely and all calculated for happiness but it was man’s sin that brought the pollution the all glorious works of God and has stained it with iniquity” and even in its present state what glory there is in all its parts and how adapted to make us admire the God who could create such a place as a residence for man -- I really think we do not admire the beauties of our earth sufficiently and praise God as we ought for the beauties of the place he has created for our use -- Mr Kirkpatrick and a friend of his and I were going one Sunday evening to a village near Dublin and he made the remark that he was sure we

should love God more if we looked to him more through his works of Creation for they are all glorious in heir beauty and made to lead us to Him -- When looking at a beautiful landscape we do not sufficiently think who made it and what did He make it for, but that we might enjoy it and glorify Him for his bounty.

........

What a striking description it is of life of man in his journey through life as to the temptations they fall into the various accurences that happen to him, how clearly does it shoe the dependence of man upon God in all his doings - for when they trusted in Him they went forward victoriously rejoicing in peace an plenty but when they trusted in themselves and departed from Him they fell into all manner of sin and brought upon themselves great punishment with great distress and sorrow what a beautiful description is given of the cloud that guide them by day -- directed them in all their journeys overshadowed and shields them form the heat of the sun and led them onwards to the promised land and then by night was a pillar of fire to give them light and genial warmth to show them that it was right God had not departed from them but was still an ever present father and leader to them and that his glory was still in the midst of them to bless them -- and as He was always present with them as is He also to us if we in sincerity and huminity look up to Him by faith yesterday was just one year since I joined the church and made a proffesion of attachment to my Lord; Oh, May it not be a mere profession without the living principle of love to God but may I live to serve in truth and may my life be one of devotion to Him in all things and at all times -- the past has indeed been a year of unnumbered blessing He bestowed upon me and may He direct in all my ways for Jesus Christ sake for

in Him only is there anything to keep me from sin and eternal death.

........

Your affectionate brother W Lockhart

------------------------------------------------------------------------------

March 10th 1834

My dear sister,

........

He resented a very good sermon on the 14&15 exodus 33nd on the presence of the lord accompanying his people in all their ways, you can imagine the kind of sermon it would be -- he introduced the circumstance under which the above words were uttered and showed how necessary God's presence was to christians to guide and keep them on the right path and towards the conclusion in reference to his expected journey he saud that he could not tell whether it was for his own welfare and Gods glory but he should be preserved from danger -- continued in health and returned to his people again in life -- and he knew certainly that it was for his own church(?) welfare and for the honour and glory of God and that for which he might constantly pray that his presence might to with him, that spiritual strength might be vouchsafed unto Him and that He would guide and direct all his paths. He is to be away 7 months -- his church are very sorry to part with him, but ir is hoped that he will be a means of doing good and bringing some very valuable information with him when he returns -- there is a very good school

at his church thet have about 120 boys and as many girls and all in very good order, the super... Was very ... In giving me all the information respecting it that I wanted -- it is a very large chapel indeed and is always well filled indeed all a.. Chapel in London have very large congregations and our body is as if not m... Numerous than any other I believe.

........

Your most loving brother W Lockhart

------------------------------------------------------------

S. B. Lockhart Esqr

41 Gill Street

Liverpool

April 30 1832

My dear father,

.........

I hope that I shall feel gratitude to my God for giving me His blessing so abundantly and that he will in this day of my prosperity make me more humble that I may know myself -- that I shall not be led to think I have succeeded by own power and might -- but ascribe it all to His strength and mercy bestowed upon me -- for what mercies have I not to thank him -- for the preservation of life and health during my stay here -- and my professional success before and at the present time -- Lord keep me from

pride and vain glory for Christ's sake and make thy goodness to me a means of Spiritual advancement and of making me more useful to my fellow men -- I prayed earnestly for success in both my examinations -- if it should be according to His will to grant and if it would prove beneficial to my spiritual welfare and hope that I was enable to commit myself sincerity to His gracious keeping to do that for me which He knew to be best for my soul far better were it. -- that I should have been deprived of both than that they should lead me astray from Him. -- it is hard to clear all apparent consequences from ones mind in case of failure but I trust and Oh! May I not be d… In my profession -- that humble and earnest supplication through the Jesus Christ was a means whereby I was enable to commit myself to His care and guidance without reserve -- Dear father pray for me that I may not be led away and God will give me a heart to serve Him in All things for ever -- I was looking for a Chapter in my Bible this morning -- and thought that 144 Psalm suited my present condition as expression of praise to the Giver of all good -- may I be enabled to apply it.

當雒魏林決定加入倫敦會，前往中國傳教，進入神學院預備學習的時候，他父親和姐姐都給予了鼓勵和祝福。

---------------------------------------------------------------

Mr W Lockhart

Mrs Hayward 18 Maze Pond

Borough

London

May 1st 1834

My dear dear brother,

I cannot express the joy and delight just afforded us by your letter -- Gratitude to God and love to you and sympathy with father, and my own joy have filled my heart……… Dear William may your career be as prosperous as your preparatory studies have been. You have had the blessing to God surely, if you did not fear Him all your honours would be as nothing, but they are now sanctified and devoted to Christ -- Oh I trust you will be long spared to be very useful in his Church.

………

Your affectionate sister E Lockhart

My dear Son,

I do from my soul thank our covenant keeping God and Father for his great goodness to you, and for blessing me with such a Son, you have been and are a blessing to me, and I pray God to take you into his holy keeping and fit and prepare you for every situation of life in which he shall think proper to place you. I daily pray for you that God may fill you with His Spirit and cloth… With his blessing.

…………

Your most affectionate father S Lockhart

------------------------------------------------------------

雒魏林決定去中國傳教，是受到當時從中國返回倫敦的倫敦會傳教士麥都思的影響。當時，雒魏林在倫敦參加了倫敦會為麥都思舉辦的一場佈道會，認識了麥都思夫婦，受到感召，決定赴中國傳教。可以從一封信件中得以輔證。

------------------------------------------------------------

Mr W Lockgart

Care of Mr S. B. Lockhart

41 Gill St

Liverpool

Apl 7 1838

My dear sir,

..........

You have I am persuaded been led in the right way and by better than human counsel in decision that may have come to appointing you a missionary to China. Indeed though I deemed it right to express myself as I did when you asked my advice, I had no question as to what would ultimately prove to be your course. Go forth, therefor, my dear friend with a cheerful and vigorous heart believing that God has called you to serve him among the heathen -- wait upon him in prayer, and work for him with energy and industry, and be assured you will find no lack of ability, however low your own

estimate of your powers may be or however great the labours and difficulties may prove that are before you.

I am happy that you know and like Mr and Mrs Medhurst. Their acquaintance will of course be of much advantage variously. I also congratulate you on your dear father and sister being brought to acquiesce in your going.

………

Your most faithfully

------------------------------------------------------------

（2）初入中國

雒魏林隨麥都思夫婦前往中國傳教，其時正逢鴉片戰爭前夕。西方傳教士主要在廣東、澳門、香港和南洋一帶活動。雒魏林曾隨英國遠征軍到達過浙江沿海的舟山和寧波。雒魏林主要在廣東和澳門從事醫療活動，並在舟山定海建了一座小醫院。在此期間，他認識了凱瑟琳，並相愛結婚。所以，這個階段以後，家族通信中，除了雒魏林的往來信件外，還有凱瑟琳與雒魏林父親和姐姐的通信。

在遇到困難的時候，雒魏林切切禱告，完全依靠主的力量，順服主的安排。

-----------------------------------------------------

Single

S.B. Lockhart Seqr

41 Gill Street

Liverpool

Aug. 30th 1839

My dear father and sister,

.........

Monday 25th -- Early in the morning went again to my house to pack up some medicines to take with me, for if things here continue unsettled I purpose going down to Java and to go on with my work there, till I return to China if it be the Lord's will.

.........

My own purpose, is to go at once to Java, there to study the language with Mr Medhurst for should the English return to Macao, I could do nothing. Teachers will not dare to come to us -- and my time is too valuable to be wasted, I must work while the day is given me and not be idle in my master's service.

..........

Sabbath September 1st we had service on board in the morning,but the remainder of the day was not fully to me, what a Sabbath ought to be, for every thing is in such an unsettle state, that I could hardly but feel disturbed myself, however I did get a little quiet in the evening, which was of service to me -- Sept. 2nd how welcome to me at the present time is the return of this day on which friends afar off, are joining in prayer for me, that I may be led

on, in my course by the hand of the Lord, and kept ever trusting and relying upon Him only. -- Though all things in regard to missionary labours, are put a stop to for the present moment, I can look on, with ansye(?) of faith and fully believe that, the Lord is working in these matters for the spiritual good of China and that He will cause present confusion and agitation to issue in peace and to tend to the advancement of his kingdom in this nation.

----------------------------------------

S. B. Lockhart Esqr

No 41 Gill Street

Liverpool

Macao April 23 1841

My dear father and sister,

..........

I have not yet heard, however I fear there can be no doubt of the sad loss and must do sorrow for their deaths, for they were both dear to me and for many reasons I was much ... Towards John, I have said more in my other letters, but should this reach you first -- give my kindest regards to the whole family and the assurance that I sympathise most deeply with them in this heavy affliction -- and yet it is a blessing to feel that our heavenly father... All things... And whether he trieth us by sickness, bereavement or otherwise it is ever for our spiritual benefit to draw us nearer to himself as children to a

father.

.........

But in all circumstances whether we stay here or go away to another place I hope the blessing of God will be with us and he our stay and confidence, and that one way be kept humble at the foot of cross, and may grace be ever bestowed so that we may always work for him who hath done so much for us.

..........

Yours affectionately, W Lockhart

-------------------------------------------------------------

Chusan -Jany 25th 1841

S. B. Lockhart Esqr

No 41 Gill Street

Liverpool

Jany 19 1841

My dear father and sister,

.......

May the Lord watch over you always, and keep you in all four(?)ways, and may we all love them more, live more in his service, be more humble and lowly in his sight and keep close to him in prayer, and then should we not

meet again on earth, we shall all be made members of one family in Heaven above.

.........

Your most affectionately W Lockhart

-----------------------------------------------------------------

S. B. Lockhart Esqr

No 41 Gill Street

Liverpool

Macao April 23 1841

My dear father and sister,

..........

But in all circumstances whether we stay here or go away to another place I hope the blessing of God will be with us and he our stay and confidence, and that one way be kept humble at the foot of cross, and may grace be ever bestowed so that we may always work for him who hath done so much for us.

..........

Yours affectionately, W Lockhart

-----------------------------------------------------------------

S. B. Lockhart

No 41 Gill street

Liverpool

Macao May 4-10th

My dear father and sister,

..........

As soon as I know what has been effected as Amor I rather think I shall God willing proceed thither of course taking Kate with me, for as circumstances can be much worse than those in which all ... Pl... Ar chusan for a time, and yet Mr G's family managed well enough and I know that she will not care for the trifling inconveniences that,,, accompany journeying movements so that she can be useful among those of her own sex in this land -- you must not think me wild and fond of wandering for entering upon this species of itinerary for it is not 21. I have ... ... ... About by circumstances and shall not engage on this new enterprise unless I see my way... Ably clear before me and that I have a prospect of usefulness before me... -- I trust that should I go to the north I shall be protected by Him in whom I trust who hath kept me hitherto and that he will watch over me in all my way, I rely on him only and look to him for ... In my work and He has promised his aid to those who truly seek it, to him let us always look and on him ever rely with humble confidence and the promise shall not be in vain.

-------------------------------------------------------------

S. B. Lockhart

41 Gill Street

Liverpool

Macao May 20 1841

My dear father and sister,

.........

My the lord direct you to do that which is right in his sight and do all for his... And glory in all things and you will find peace and joy is lollowing the path you decide on, in the spirit of prayer and dependence on him; and whether you stay or go, be ever active in his service, and He will direct you in your course.

........

Your affectionately W Lockhart

---

S. B, Lockhart Esqr

No 41 Gill Street

Liverpool

Macao June 8 1841

My dear father and sister,

………

How much better and happier it is to live in peace and good feeling with all around -- I find this more and more every day and that we are all more useful as we determine by God's grace to bear and forbear with the faults of others. There are times when for principle we must make a stand and a firm one too, but… And gentleness ought to be our weapon and they will prevail and if as we love God more, so will these increase and grow in our hearts.

………

But oh how grieved was I to hear of Mr Wainwright's death, I am very much affected by this intelligence for I feel closely bound to him and a chord is broken, the rememberance of which will not ever pass away, thus have two of my dearest friends John Blackburn and Mr Wainwright been removed in so short a time and both cut down in the midst of usefulness. However in both cases I doubt not the change is for their eternal interest and that now they are before the throne of God, may survivors hence born to watch and pray and may we all be ready even as men that wait for their Lord lest he come to us suddenly.

……….

How different are our respective position in the world, both I hope useful in our blessed Master's service, yet I would not change stations with any one, true they will have all things and abound while I have but the means for the day, still I was never so happy as since I came to China and since I left you I can truly say I have never wished to return to what was once my home, my work is here and my joys and happiness too. Oh that I might do more for him who is so good to me, if it please Him that I continue long in this field and be

useful in ... Sound to him. It is well, but if he see otherwise regarding me and should remove me hence I trust all will still he well and that I shall change my joys on earth, for the joys of heaven.

.........

Yours most affectionately W Lockhart

-------------------------------------------------------------

S. B.Lockhart Esqr

No 41 Gill Street

Liverpool

Macao June 16 1841

My dear father and sister,

........

I am very sorry indeed to hear of Mr Wainwright's death and deeply sympathise with Mrs W on the sad event, and thus have my two dearest friends been removed in so short time, however we are all hastening on and soon shall we be in that land where sorrow and sighing are done away -- may we then be kept... The... Of grace and preserved(?) for the day of our appearing before him -- may we be saved trough the Blood of Christ and made heirs of eternal life -- And we ought not only to secure the welfare of our own souls but seek for the good of others. This principle is too much lost sight of by all Christians at home need to much excitement they can....

Contribute of their means or work for others in many cases without excitement -- others also make a great deal too much of their coming out as missionaries it is as it were a rending asunder if every tie and as if a person were giving himself up to death, this is not right people ought to aid from the urgency there id of per...

The Gospel to the heathen and men ought to be found ready to go and not make so much ado about it -- depend upon it this exce... Is no sign of ...., and while the flame of zeal must ever be kept alive and fed, still the mere knowledge that there are multitudes living away from God, ought alone to stir men's minds within them and lead them to enter on the work.

........

Yours affectionately William Lockhart

---------------------------------------------------------------

S. B. Lockhart Esqr

41 Gill Street

Liverpool

Macao Nov 12th 1841

My dear father and sister,

.........

But while war is around us, we must exercise faith in God, live near unto Him and He will in his own time and way -- show forth his power and work

for the benefit of this people one thing is clear China cannot now be what it has for a long time been a closed country -- it must open and that soon its exclusiveness will per force be done away and may the Gospel find entrance into the hearts of the people.

..........

Your most affectionately, W Lockhart.

---------------------------------------------------------------

S. B. Lockhart Esqr

No 41 Gill Street

Liverpool

Macao Dec 3 1841

My dear father and sister,

.........

I am not able at this distance, to render you the personal services as your only son that I ought to do, but you have given me to the Lord and He who is one Heavenly Father will bless and comfort you and be your staff and stay continually and that the blessing of the Highest may ever rest upon you and grant you much peace and joy in serving him and that we(?) may your comfort and consolation is my dear Father, the constant and fervent of your far distant, though much affectionate son and daughter.

.........

Lord will be with us and cause his presence to go with us and lead us into situations where we may useful in his service and do his work for the welfare of souls.

…………

Yours most affectionately, W Lockhart

-------------------------------------------------------------

雒魏林的父親和姐姐在信中，一方面關心他的生活和工作，給他寄來了很多生活必需品，另一方面也在信仰上給予鼓勵，堅定他的信心。

-------------------------------------------------------------

W Lockhart Esquire

Macao Hospital

China

Jan 7 1841

My very dear son,

………

By it, I was anxious to have one because I perceive there was a battle at Macao between the British and the Chinese, the events now taking place in China are look'd upon with great interest, the finger of God's providence is at this moment pointing many eyes to China, -- Its present condition is one of

deep interest, both from the occurrent cirsumstances themselves, and from the mighty consequences which they involve. There is much in the present movement to attract the gaze of the world and there is more to draw the attention of the Christian and to call forth his prayer. It has been forbidden ground. -- it is not easy to foresee what may be the effects of the present hostilities upon missions to China. In all likelihood they will throw the country more open and render our missionary settlement more secure. The cry of the millions of China is "come over and help us". And God seems now to be seconding this cry by opening a door and preparing a way for the entrance of the gospel into these, the most impenetrable of Satan's fastnesses. -- if British merchants are suspense for the issue of the present contest and eagerly expecting new avenues of commerce shall British Christians be less awake, less anxious, less prepared? The warrior, the merchant, the diplomatists, are nothing, save as the breakers up of a way for the entrance of the Bible and the missionary. When they have served this purpose they are laid by as useless, but the missionary with the Bible in his hand is to be God's special agent to work His gracious designs for long neglect China.

………

Father, S Lockhart

--------------------------------------------------------------

（2）上海時期

在上海期間，雒魏林也遇到很大的困難，包括語言不通、氣候不適應，水土不服等問題。但是對他最大的打擊要算是他親愛的女兒 lizzie 的夭折。通過這段時間的書信，我們能深切地感受到其屬靈生命深處的感動。

--------------------------------------------------------------

Shanghai July 3 1844

My dear Father and Sister,

........

You will see by Kates letter that we are at Shanghai at last and hope in a few days to be settled in our own house, which is now undergoing various repairs and alterations and when finished will be a comfortable abode. And we hope if it be the Lord's will to remain in this place, to continue our work, and not move away for many years -- may grace be given to us rightly to improve all the talents we possess to the glory of God, may health and strength and every blessing be our lot and portion and may we work with zeal and fruitfulness in the cause of Christ.

..........

I suppose it is now more that a month since you heard of the death of dear Lizzie, I feel that all is well regarding that dear child and that the Lord hath done that which is best for her and for us, but it is sad indeed to have no child on earth, true we have her in heaven and shall see her again, but her laughing face and merry smile are ...ting in our family circle and sadly do we feel her removal, yet grace hath been given us to hear our affliction and we have been enable to resign our child in to the Lord's hands, may the trail be blessed to our souls and we be made meet for the inheritance of the saints in heaven. Mrs Brown's 2nd child an infant son was very ill according to last letters and we fear that she will not live, almost all our families have been much tried during the last few months, may these things be blessed to us all. -- A wide field is now open before us in China, the door hath been burst

asunder that formerly obstructed us, may this be prelude to lighter days for the kingdom of Christ, may the hearts of his people be opened to secure the truth and we be blessed in S..... Many Chinese, become Holy men of God, relying in Jesus as their friend and confidence, I think you said Eliza in a letter a long time ago, when shall we see a John H... In China, may we live to see many such, very pious devoted children of the kingdom.

..........

Your very affectionately W Lockhart

-----------------------------------------------------------------

Shanghai May 14 1844

My dear father and sister,

.........

We are glad to find that you also had been comforted for the loss of our dear Lizzie, we feel her loss very much, but she is happy now, and we are resigned to the will of God, she was a blessing to us and is do still, her little life was not in vain, if it has brought her parents nearer to God.

.........

Yours affectionately W Lockhart

-----------------------------------------------------------------

Shanghai June 15 1844

My dear father and sister,

........

I had a slight attack of intermittent(?) a few days ago, but I am thankful to say I am now quite well again. -- We have got into our own house at last and it is a very comfortable place, we are well pleased with it. -- may we long labour in this neighbourhood for the welfare of souls and be successful in what we do for the glory of God.

.........

I am very much gratified in having him at the same station with my dear friend Mr M -- I esteem him highly and consider it a privilege to be with him and work with him for the cause of Christ, we have long desired to be together and God has granted our wish, may he bless all the means we adopt for the persecution of our work.

........

June 17th yesterday the Jany and Feby letters arrived they affected us very much in the account they give us of your feelings regarding the death of our beloved Lizzie, we know how deeply you would grieve for her death but that sweet voice that used in play to try to imitate us at family worship in singing is now singing His praise in Heaven and her little hand has indeed grasped the Palm of victory -- and while we still sorrow over our loss, yet praise be His name for he does all things well.

.........

Yours affectionately W Lockhart

---------------------------------------------------------------

Shanghai Nov 5th 1844

My dear father and sister,

………

Thank you my dear father for having our darling's name inscribed on your tomb stone and you dear Eliza for the pretty lines you have chosen, we like them very much. -- You will know our dear child in a brighter world, and we shall recognise her as a bright pure holy spirit, which has never actually been stained with the sins of this earthly sphere, we are all pilgrims, and must each one be found sooner or later at the end of our journey -- and we have a sure hope of promise which enables us to say "We shall need to pant no more" -- ……… Do not grieve my dear sister , nor you my dear father either -- and I do not think you you do -- let us be content to wait very patiently for the meeting together which you speak of -- for we know that all is already appointed, and yet we cannot possibly tell whether it is nor is not to be -- our heavenly father we know careth for us and will bless us, at and in all events.

………

Your affectionately daughter and sister, Catharine Lockhart

--------------------------------------------------------------

（3）北京時期

這批書信中，關於北京時期的不多。關於其信仰生命的只有兩封，暫錄於下：

--------------------------------------------------------------

{57}

Peking Oct 4 1851

My dear Eliza,

………

I was afraid to say much about my journey to Peking, lest I should not get here, but now that I am here I rejoice in ti abundantly and hope by God's blessing to begin Protestant Missions in this place -- I must work up my degrees, for I expect to be jealously watched may I have wisdom equal to my day.

Your loving brother W Lockhart

{59}

Peking Dec 2 1861

My dear brother and sister,

………

I hope he may yet regain his proper place -- for I do not think his proper place is at the bottom of the ladder -- may he yet come out as gold tried in the furnace -- he sinned, may he find truly repented of his sin and turn to Him who receiveth sinners -- Christ came not to call the righteous but sinners to repentance. - so may his light yet shine and he be regained I have never thought him wholly lost -- he was lead away, but not destroyed.

……..

My work goes on well -- my plan succeeds to my intent wish -- I have

by God's blessing made a good start and notwithstanding people comforting me -- that I should probably not succeed as Peking was different to other places -- that I could not stop there -- that I could not get a house that I should have difficulty in making people to come to me -- that I had no one to help me and some kindly pitied me -- To all this I just turned a deaf ear and said that I did not usually make a mess of thing -- that I usually did succeed and that I was determined by Gods help to succeed.

………

Your affectionately brother, W Lockhart

-----------------------------------------------------------------

**五、結论**

尽管有人會說，他首先是一个医生，然後才是一位传教士。他的传教活动与其说是一种宗教行为，不如说基本上是一种人道主义。他的生活目标第一位的，重中之重的是要给那些成千上万的前来找他的人提供服务，帮助他们解除身體上的痛苦，而且这些服务是免费的，不求回报的，也不分种族贵贱的，不管他们是欧洲人还是中国人，穷人还是富人，基督徒还是非基督徒，对所有的人都一视同仁。他竭尽所能的满足他们身体治疗的需要，也愿意试图劝说他们接受他所提供的宗教信仰上的治疗。这些同样给予他勇气和精力支持他从事医疗工作。

但是，通過以上我們簡單地梳理，不難發現，他的信仰给了他一种动力用一生去承担做一个传教士的责任。说到他有高度的屬靈生命，这是毫无疑问的。出生在一个虔誠的基督教家庭，以圣经为中心的环境中长大，他也會自觉地用自己的方式来实践基督教的精神。在他 18 岁的时候，基督教精神成为塑造他的生活和性格的中心支柱。他是一个虔誠的人，而且完全相信：通过耶稣基督（Jesus Christ），每个人都可以找到自己的救赎之路。每一个成功和每一个不幸都来自上帝的安排，如果我们能聽上帝的話語，遵循上帝的道，就会离上帝越来越近，

與上帝的關係越來越密切。而且在最后，他还相信在上帝的面前，会和所有亲人团聚。

倫敦會醫療傳教士雒魏林屬靈生命給我們的啟示是，作為一位傳教士，他不僅有“屬世”的世俗生活和事工（雖然也是為彰顯和榮耀上帝而做）；還有“屬靈”的一面，就是基督徒和傳教士與上帝的關係。屬靈的關係對基督徒看來這個世界和在世俗社會中所作的事工有直接的影響，也是基督徒與非基督徒的一個“特殊”的區別。所以，在我們對近代來中國傳教士的研究中，不僅要關注他們在中國社會做了哪些事工，建立了多少學校、醫院、培養了多少學生、救治了多少病人，對中國近代社會的發展做出了多大貢獻；更為重要的，還要研究他們在中國大地上的屬靈信仰和見證。正是這種信仰才是他們在中國大地上撒種奉獻的中心支柱，這種美好的見證也是一種寶貴的精神財富。

# 山东滕县基督教麻疯院述论

王德龙（淮北师范大学）

**摘要：**滕县麻疯院是美国传教士道德贞创办的宗教慈善机构。其早期经济来源主要靠国际麻风救济会捐助，抗战时期则依赖中国本土教会人士的募捐。滕县麻疯院主要以收容病人为主，但是在隔离治疗方面也颇有成就，除了医药、职业治疗外，其宗教性质的精神疗法也很有价值，它给绝望的麻疯病人以生活盼望和团体关爱，体现了医疗慈善机构“身心”并重的人道关怀。

**关键词：**滕县麻疯院 经济收入 精神疗法

麻疯病俗称癞病、大风病，是一种由麻疯杆菌引起的慢性传染病。明清以来中国官方就有隔离、救济麻疯病人的传统，但近代却是来华传教士承担起麻疯病人的救济责任，这一方面是因为中国传统救济缺乏慈善精神，另一方面还因为圣经记载赋予了麻疯病以深刻的宗教寓意，给传教士以内在动力。美国医师道德贞（Alma Dodds，1881—1978）出于“救身”与“救灵”的宗教目的，在滕县创办了滕县麻疯院，接受英国麻疯救济会（国际麻疯救济会）的经济捐助，后来成为中华麻疯救济会成员。滕县麻疯院是当时全国 51 所基督教麻疯病救助机构之一，在黄淮地区有重要的代表性，对于研究该地区的医疗史、教会史以及鲁南区域社会文化有重要意义。

## 一、滕县麻疯院创建始末

麻疯病人因为细菌感染，面貌狰狞且有较强的传染性，所以遭到社会歧视，被遗弃、驱逐甚至屠杀，又因四处流浪而传染，造成严重社会问题。山

东的基督教传教士为了福音目的着手解决这一社会卫生问题，“麻疯这个社会的与卫生的问题，在华北从来没有像在华南那么严重，可是山东却是个例外，虽然没有人真确的统计过，但据当地教会中麻疯医师的估计，说全省麻疯病人的人数至少有四万人，凡有麻疯院或麻疯诊所之处，麻疯人的数目在该地的百分率是很可观的，尤其是在东南部一带的山地中。”[1] 滕县属于山东南部，是麻风病的高发区，滕县麻疯病社会调查（1936）显示该地区有麻疯病人 3000 多名，所以滕县急需隔离治疗麻疯病的机构。1918 年在基督教北长老会和时任滕县商会会长徐文湧等人的支持下，美国医学传教士道德贞在滕县北坛村后创办了滕县麻疯院。近代山东共有四所麻疯院和多处诊所，济南和青州麻疯院属于医院性质的，而滕县与兖州麻疯院则属于收容性质的。滕县麻疯院在这四所麻疯院中创办最早、收治人数最多。滕县麻风病院占地 50 亩，其中 4.14 亩是徐文湧捐献的。滕县麻疯院分为男院和女院，男病院叫“华德夫人纪念堂”，女病院则在另一处。当时很少有麻疯院收治女麻疯病人，滕县麻疯院可谓开风气之先。该院第一位女病人是因为麻疯病的缘故被婆婆赶出了家门，并且宁愿倾全家财力打官司，也不愿意让儿媳回家，足见社会对麻疯病人的歧视和恐惧，从中也可以看出道德贞等人付出的爱心。滕县麻疯院共设治疗床位 150 个，最大收治能力可达 500 人。麻疯院建成以后，道德贞亲自任董事长、院长并兼任司库职务，被尊称为陶慈或道慈。滕县麻疯院是在基督教宣教精神和救赎情怀基础上成立的医疗救助机构，其创办人、支持者以及救治的病人都有共同的人生观和价值判断，都将基督信仰作为生命的意义，因此滕县麻疯院与一些传教机构关系密切。1923 年后麻风病院的诊断业务由滕县基督教华北医院兼管，于道荣、何学曾、徐寅亮、刘振东等医护人员定期到麻风院巡诊，每周打针一次。后来基督教长老会医院的德籍犹太难民亚历山大医师曾担任该院的医务主任。华北神学院的道雅伯教授和滕县教会的张崇道牧师等也经常到麻风病院讲道。

滕县麻风院的住院人数受募捐资金、社会环境、治疗状况等因素的影响。该院第一位男麻疯病人是在 1919 年 1 月 1 日入住的，1919 年共收治了 24

位男麻疯病人，1920 年收治 11 位病人，1921 年收治 21 位病人。在 1923 年 12 月 16 日的时候收治了第一位女麻疯病人。[2] 1929 年 12 月份该院共有 62 名男病人，20 名女病人，1937 年的时候有“常住院之男女并入共计一百五十二名，男病人一百十五名，女病人三十七名，一九三七年十月间，因受了战事影响，金融不能流通，又加物价提高，顿觉麻疯病院有病人恐慌，遂议决遣散较轻之男病人三十六名，现住院者男女病人一百零一名。”[3] 1939 年“有男病人九十一，女病人三十八”[4]，到 1942 年的时候，因为战争影响，麻疯院陷入窘迫之中，人数锐减，“有病人四十八名（男女各半），尚有数十人不在院中，有归家者，有在外讨饭者，生活非常困难。住院病人每日两餐高粱糊，有时得外面帮助，可分高粱窝头。”[5] 随着经济状况的不断恶化，麻疯院陷入困境，一度曾经解散。到 1943 年的时候，仅有“男病人二十四名，女病人二十名，男工人二，女工人一。病人生活每日每人发小麦一斤，以作二餐糊粥，能作工者临时多添半斤。工作方面如种田、园艺、推车堆炭以及各种杂务均由病人义务负担。”[6] 期间病人进进出出，一些症状较轻或治愈的患者陆续离开麻疯院。在 1918-1949 年间，滕县麻疯院共收治病人 1000 多名，为防治麻疯病的传播，救助鲁南地区的病人做出了巨大贡献。

1941 年美日战争爆发，美籍董事长道德贞被拘禁遣返，华北神学院校长张学恭接任麻疯院董事长，吴道全接任院长职务，但此时麻疯院陷入财政危机，吴道全虽然奔赴上海求助，多方募捐，甚至将自己的工资悉数捐献，仍无法解决经济问题，遂提出辞职，董事会只得另聘林柏玉为院长，张月文为副院长，李连发为庶务员。据 1941 年 10 月 13 日伪山东公署第 261 次省政会议显示，伪政府曾经拨款救济滕县麻疯院，但是否实际应用于病人的生活，亦未可知。麻疯院主要依靠各方募捐、教会救济得以维持，华北神学院的师生在院长张学恭的带动下，曾多次向广大校友、全国的教会和神学院发起劝捐活动，以解燃眉之急。靠着多方周济，麻风病院终于坚持了下来。1945 年 12 月滕县首次解放，政府开始救济麻疯院每月粮食 1000 斤，1951 年滕县人民政府开始拨给每位病人每月生活费等 11.3 元，并给予一些生活物品。滕县

麻疯院逐步被政府接管，更名为山东省滕县麻疯病防治院。

## 二、滕县麻风病院的经济收支情况

滕县麻疯院的经济收入绝大部分依赖捐款。成立之初，“经济方面，完全依赖英国麻风救济会供给，以及美国慈善家捐输，每年约计合法币万余元。”[3] 中华麻疯救济会成立后，滕县麻疯院作为其成员，每年都会接受一部分馈赠资金和药品等。1941 年因为太平洋战争的爆发，加拿大麻风救济会等国际捐助款项中断。到 1942 年的时候，院中经费奇缺，难以为继，滕县麻疯院曾计划解散，后经多方募捐，董事会与院长寻求政府和中华基督教会的帮助，“多赖吴院长道泉、张学恭牧师劝募而来，今年夏间省政府帮助三千，中华基督教会每月帮助数百元”[7]，在各方同情和努力下，滕县麻疯院得以维持。困难时期，华北神学院在经济募捐方面给予滕县麻疯院很大支持，不仅学院师生捐款相助，而且道雅伯牧师等人还经常利用自己的教会关系为麻疯院募捐。下表是 1941 年募捐汇总情况：

| 时间（1941 年） | 捐 助 者 | 款项数额（联币/元） |
|---|---|---|
| **1 月 9 日** | 华北神学、弘道两院师生 | 183.17 |
| **3 月 1 日** | 上海中华神学院等 | 183.5 |
| **3 月 13 日** | 上海焦维真、滕县张学恭 | 48.5 |
| **4 月 8 日** | 上海中华神学院等 | 935 |
| **4 月 10 日** | 王治心及吴兴地方教会 | 398.73 |
| **4 月 17 日** | 福建同安教会等 | 57 元 |
| **4 月 23 日** | 滕县道雅伯牧师及上海闽南人会堂 | 204.5 |
| **5 月 7 日** | 上海中华神学院及安徽亳州浸信会 | 104.9 |
| **5 月 30 日** | 上海闽南人聚会所等 | 95 |
| **6 月 3 日** | 山西猗氏、运城、永济福音堂 | 177.11 |
| **6 月 23 日** | 上海闽南中华基督教会、真光杂志社等 | 156.41 |
| **7 月 14 日** | 真光杂志社、陈家庄教会 | 29.61 |
| **8 月 4 日** | 江苏泰州、安徽亳州教会，黄县女神学院，美国 West | 446.76 |

| | Pittsion 教会 | |
|---|---|---|
| **9月8-21日** | 安徽亳州、河北保定、江苏樊川等地个人捐助 | 231 |

（根据《山东滕县华北神学院麻疯布道组收付救济麻疯捐项报告》整理，载《真光》1941年第40卷第11号，第32-33页。）

从列表中可以看出，1941年捐助麻疯院的款项近3300元，绝大部分来自各地教会和基督徒，且涉及诸多省份，从中可以感受华北神学院师生募捐之努力。此外，为了解决经济压力，麻疯院也开展了一些自养活动，如开办养鸡场等，而且"住院病人又将院内空地开垦种植蔬菜、豆、麦、山芋等略作添辅"，院长吴道泉还曾打算募捐购买土地二百亩，"使每位病人有地三四亩，以求达到病人自食其力之目的。"[7] 当然这也是麻疯院"职业救治"的重要内容，但同时在一定程度上缓解了麻疯院的经济压力。

滕县麻疯院的开支主要有病人的生活费、医药费以及管理人员、医护人员、服务人员的工资。1937年麻疯院的开支情况大体是"病人每月之花费三元六角，衣服一元，医药一元，杂费六角。共计每月合计法币六元二角。外有正式职员三位，工友八位，开支一百二十四元。病人作工的月支二十元。每月按病人一百五十二名计算，共合开支法币一千余元。"[3] 1941年1-9月份，麻疯院付麻疯病生活费联币808.1元，住院病人生活费（没人每月8元）联币563元，路费联币24元，特别费用（全院医药用器、营养食物等）联币106.39元，此外还支付外埠病人生活费联币730.5元。[8] 麻疯院的开支除了用于病人的生活、医药等方面外，还偶尔接济病人的家属，主要是丧失劳动能力病人的孩子。从麻疯院的收支情况来看，病人的生活费是重要的开支，而医药费相对较少，这与麻疯院属于收容性质有关。经济来源绝大多数来自民间宗教爱心人士的捐助，政府在麻疯这个社会问题上缺位。由于资金和医疗技术等限制，滕县麻疯院还只能给予病人一定的人道关怀和宗教慰藉，而无力解决解决这一社会问题。

## 三、滕县麻疯院的救治策略

滕县麻疯院救治的病人主要是一些被家庭遗弃或者是没有经济能力自救的贫困人员，但是进入麻疯院完全出于患者自愿，并没有强迫隔离。因为收治的病人多数是流浪乞讨人员或赤贫农民，所以进入麻疯院后，病人在住房保障、生活水平、团体关怀、精神满足等方面有了较大提高。但是麻疯院收治能力有限，并不能满足所有病人入院需求。麻疯病人的救治主要分为医药治疗、职业救治、精神疗法三种。医药治疗就是定期给麻疯病人注射药物，以抑制溃烂细菌的繁殖等。早期并没有有效的药物治疗，直到 1929 年麻疯院才开始采用大枫子油肌肉注射治疗，为此麻风病院设有专门大夫一名，“每天下午到院诊病，每星期一、三、五打注射针，按院内规则病人每星期注射一次。”[3] 为了能够让更多的麻疯病人接受医疗，道德贞女士曾试办若干乡村诊疗所，让离开麻疯院的病人和不能住院的病人在乡村诊疗所得到治疗，并定期派一名女护士为病人注射药物。职业救治主要是让病人开展一些自养生产活动，搞一些力所能及的体力劳动，不仅增加了经济收入，而且能够强健病人的身体，丰富病人的生活，让他们重拾生活信心。麻疯院的杂务一般则由病人自助管理，“爱”与“互助”是该院管理所追求的核心理念。另外麻疯院在医务人员聘用方面，尽量使用一些治愈的病人，一方面是因为这类病人在接受治疗的过程中有亲身体会，另一方面是社会存在着歧视麻疯病人的风气，导致他们即使痊愈，也难以谋职。这种职业疗法不仅对于痊愈病人的后续健康生活有一定帮助，而且能增强在院病人的生活信心。麻疯院虽然竭尽全力治疗病人，但是由于医护人员的缺乏，以及住院病人大多属于麻疯病后期，痊愈的几率非常低。麻疯院能够做的就是在药物治疗和职业治疗等“救身”行为之外，为病人提供更多的精神“救灵”治疗。

精神疗法在于减少病人的痛苦，培养他们的生活信心。滕县麻疯院是由基督教差会举办的，“传教士在中国的麻疯救治，从本质上是基于宗教信仰的慈善事业，从一开始就有两个明确的目标：救人和救灵。”[9]即麻疯院的工作目标不仅在于救治病人的身体，而且还在于塑造病人的基督信仰，拯救灵魂。而且中华麻疯救济会的八项事工之一就是“宣传福音提高麻疯病人的精神生

活”[10]，滕县麻疯院作为其成员，贯彻“救灵”目标自然是情理之中的事。滕县麻疯院精神疗法所依赖的资源就是基督教信仰的“团契之爱”与“天国盼望”。因为圣经福音书上记载了耶稣亲自救治洁净麻疯病人，所以传教士的宗教信仰让他们不惧怕感染，并且为了上帝的目的能够有足够耐心和爱心去承担这样的社会责任。

为了能够实现对病人精神的宗教关怀，麻疯院经常与滕县华北神学院联系，定期请华北神学院的牧师到麻疯院传经布道，给病人精神安慰。“住院病人对于宗教颇具热心，每日有晨更、大礼拜、背经会、晚祷，凡事都向天父祈求，固虽在困难之中，精神上仍得到安慰。”[7]宗教关怀将病人与医护工作人员塑造成为温馨的小团体，在这个群体中不仅医护工作人员尽心尽力，而且病人之间也互相照顾，“他们的面上显露着皎洁的荣光，病人们彼此很温和客气，并且很温柔的看护较重的病人。”[11]作为上级机构的中华麻疯救济会也充分肯定并支持滕县麻疯院的精神疗法，中华麻疯救济会在 1930 年就将“劝导麻疯疗养院之病人，使其生活宗教化”[12]写进了五年计划。同时中华麻疯救济会简章第四条也规定，“倘无障碍，在麻疯院中授以基督教教育”。为了吸引和培养麻疯病人的宗教感情，滕县麻疯院每年都大力庆祝圣诞节，1938 年中华麻风救济会曾馈赠滕县等 9 家麻疯院共 3000 元过节费。这种馈赠每年都有，数目根据捐款数额不等。滕县麻疯院就利用这笔钱让病人体验宗教节日的欢悦，提升宗教情感体验。中华麻疯救济会总干事邬志坚在谈到圣诞节对于麻疯病人的意义时说：“试思他们既缺乏朋友，又无家室，日复一日，年复一年在麻疯病院中受他们的无期徒刑，其精神的颓废何如？其生活的枯燥何如？今有一日也，人们忽然记起他们，予他们以热烈的同情，赠他们以优美实用的礼物，既享乃颐之福，又获援助以御寒，引吭高歌，同庆救主的降生，其所得到内心的快慰，精神的兴奋及感激的情绪又何如？”[13]

滕县麻疯院的精神疗法收到很好的效果，通过日常牧养和节日庆祝等形式，患者精神面貌得到提升，很多人皈信基督。邬志坚在谈到滕县麻疯院的

情况时说："院内病人几皆病势严重，其管理之目标，在使病人得到物质上之享受，与精神上之安慰，而治疗方面则属次要。是辈癞众，大半无获愈之望，徒延残喘而已……该院之最大特点为基督徒之众多，于一百二十九病人中，信教者占百分之七十六，共计九十九人。"[3]由此可见麻疯院的宗教关怀效果显著，达到了"救身"与"救灵"的目的。面对必然的死亡和束手无策的医疗技术，宗教关怀在减少患者心灵痛苦方面发挥了很好的作用。麻疯病人的细菌感染并不至于丧命，但是社会的歧视、肉体的折磨、家庭的遗弃等导致病人精神备受打击，因而抵抗力下降，遂加重病情，日趋死亡。基督教信仰提升了病人的精神状态，唤起病人对生活的热爱，成为治疗的重要手段。麻疯病人自己也由于自身生命飘零，很容易受感信教，互相依靠，形成集体的归属和认同，所以滕县麻疯病院的宗教关怀是很有效的精神疗法。即便如此，滕县麻疯院还是充分尊重患者的自由意志，并没有将信教作为收容的条件，也没有规定在院患者必须信仰宗教。

从总体来看，滕县麻疯院是基督教慈善机构，是近代山东创办最早、收治人数最多的麻疯病防治机构，为近代鲁南地区的麻疯病防治做出了重要贡献。滕县麻疯院早期经济来源主要靠国际麻风救济会捐助，在抗战时期则依赖中国本土教会人士的募捐。滕县麻疯院主要是收容性质，但是在隔离治疗方面也颇有成就，除了医药、职业治疗外，其宗教关怀式的精神疗法也很有价值，给绝望的麻疯病人以生活盼望和团体关爱，体现了医疗慈善机构"身心"并重的人道关怀。

# 简析基督教医疗服务中的心灵关怀

## ——以近代传教士在华创办麻风病救治的历史为例

刘诗伯（中南神学院）

**摘要：**本文以十九至二十世纪西方传教士在中国开创麻风病医疗和社会救助服务的历史为案例，以文化人类学和历史人类学的视角和理论方法，研究基督教的心灵关怀（又称“灵命关怀”）伦理在社会医疗服务中产生的作用和社会影响，分析传教士在华开展社会服务的内在动力以及其“灵性资本”如何转换成为社会资源的过程与实际效果，从而探讨传教士在华兴办近代公共卫生事业的历史对发展当代社会服务的意义和启示。

**关键词：**基督教、心灵关怀、麻风病救治

### 一、社会对麻风病的传统认知

麻风在中国是一种流传千年的古老疾病，在史籍中多次出现有关该病的记载。据医学史专家考证，《黄帝内经》将该病称为“疠”，《战国策》称为“厉”，《论语》称为“癞”，《秦律》《史记》称为“疠”，《晋书》称为“麻疯”，唐孙思邈《千金方》称为“大风”。宋王怀隐在《太平圣惠方》中首次使用“麻风”之名，此后一直沿用至今，有时也常与“麻疯”“ 痲疯”等同音词混用。

两千多年前孔子的弟子冉伯牛被视为古籍记录的第一个有姓名的麻风病

例。当时孔子亲赴弟子家中探望，但只是站在屋外，隔窗握手谓叹：“亡之？命矣夫？斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！”

公元 556 年，由印度来华僧人那连提黎耶舍建立的“疠人坊”，则被认为是我国历史上麻风隔离病院的雏型。

从大量的史籍记载和口述记录可知，长期以来麻风病不但被民间视为严重的高危传染病、遗传病和“不治之症”，加上麻风病会导致患者的面容变形和肢体畸残，患者更被视为遭“天谴”的人，是由于本人或其祖上犯了道德上或其他严重罪恶而得的“报应”。基于这样的认知和伦理观念，麻风病人不但受到社会的广泛歧视和厌弃，而且遭受残酷的对待和处置，除了被驱逐出社区和严密隔离外，更不时有极为残忍的无辜虐杀，如投河、火烧、刀砍、枪毙、活埋等。直到民国时期，各地仍然发生多起屠杀麻风病人的事件。据传说，1935 年广东地方当局在广州城郊白云山下集体活埋麻风患者数百人。1936 年广东高要县一次活埋麻风病人 20 多名。

无独有偶，麻风病在中外历史上都有着极其相似的命运。在中世纪时期的欧洲，麻风病人即使不被活埋、烧死或淹死，也要被赶出居民区，被逐之前还要举行类似送葬的仪式，患者要穿上特制的衣服，头上顶着泥土，象征自己如同死人，一边走一边摇铃，让民众闻声躲避。

1873 年，挪威医生汉森（Gerhard Henrik Armauer Hansen，1841—1912）通过实验发现了麻风杆菌，正式找到了麻风病的病源，因此麻风病又称为“汉森氏症”。这一突破性研究成果开启了对麻风病的现代医学诊治，但世界各地麻风病人的社会处境并未得到根本改善。

上世纪五十年代，根据卫生部门的调查和估算，我国各地的麻风病患约为 38~50 万人，由各地卫生防治部门接管或新建的麻风病院、麻风村等，都选址在渺无人烟的深山荒岛，医生的住地和病人的生活区相距甚远，医生与病人及康复者接触时仍然采取严密的防护措施。上世纪七十年代后，随着特

效药物的发明及广泛应用，以及对麻风病传染性的科学认知的普及，各种隔离和限制措施逐步放宽，但并未完全取消。直到 2010 年 4 月，国务院公布《关于修改〈中华人民共和国国境卫生检疫法实施细则〉的决定》和《关于修改〈中华人民共和国外国人入境出境管理法实施细则〉的决定》，取消了对麻风病患者的入境限制，正式标志着麻风病不再被官方作为公共危害性疾病处理。

## 二、基督教对麻风病认知的改变以及伦理观念的更新

一般认为，基督教历史上最早主动接触、关怀和照顾麻风病人并产生重大影响的人物是十三世纪的意大利修士圣方济各（San Francesco di Assisi, 1182-1226），而他对麻风病人的关注，则是基于他受圣经中有关耶稣救治麻风病人记载的启迪以及他对这些经文的与众不同的新诠释。

在旧约圣经中，麻风病人被称为“不洁净者”，《利未记》第 13 章更详细记述了由祭司确认麻风病的具体方法以及对患者的隔离处置：“身上长了大麻风的，他的衣服要撕裂，也要蓬头披发，蒙着上唇，喊叫说‘不洁净了！不洁净了！’…… 他既是不洁净，就要独居营外。” 因此，尽管圣经中所写的“大麻风”是否就是现代医学所诊定的麻风病症，仍有待考证，但基督教长期以来一直沿袭了古代犹太社会对麻风病的“不洁净”的认知， 即使新约圣经中有多处关于耶稣救治麻风病人的记载 ，但耶稣对麻风病人的救治行动和榜样并未受到教会的足够重视，也没有引发人们的深入思考，传统上教会的普遍认知仍然是“麻风病不同于其他疾病，是源于罪的祸害，是上帝对罪的惩罚。”若病不能治愈，就证明患者处于罪罚之中，也就无所谓“灵魂得拯救”的问题，因此，越“圣洁”的人，必然离“不洁净”的麻风病人越远。麻风病人被社会边缘化以至被厌弃、排斥，成了“合乎伦理道德”的社会规范而被广为接受，公众对麻风病的恐惧和歧视也就愈加根深蒂固，因此才出现上文提到的欧洲各地对麻风病人的种种不公平对待。

方济各对社会和教会传统观念及伦理的突破，在于他勇敢挑战并颠覆了

历史上的“麻风病不洁净、不可接触”的禁忌。传说有一天方济各骑马走到一个偏僻的地方，突然看到一个人向他走来，他勒马细看，发现朝他走过来的竟是一个麻风病人。他马上意识到自己的勇气受到了挑战：这次挑战跟以往经历的世俗挑战不同，因为挑战他的某种力量似乎知道他心底的秘密。他知道这种恐惧不是从外面袭来，而是从心底发出。他的灵魂仿佛都僵住了。他从马上跳下来，鼓足勇气向麻风病人冲过去，向他伸出了双臂。他把身上所有的钱都给了这个麻风病人，然后跨上马离开了。当他回头再看的时候，路上却空无一人。为此，他确信与他相遇的是耶稣基督，是主耶稣以此呼召他去服侍麻风病人。

这次遭遇成为方济各开展麻风病社会关怀工作的开始，后来他服务过很多麻风病人。在亚西西“天神之母”教堂担任修会主持期间，他带领修士们为当地民众服务，其中主要的服务对象就是被社会抛弃的麻风病人。方济各冲破社会禁忌，主动和他们拥抱亲吻，并称麻风病人为“我的兄弟——基督徒”。

这一切在当时可称得上是惊世骇俗之举，方济各以实际行动更新了基督教对麻风病的旧有认知和伦理观念，他传递的信息体现了对圣经有关耶稣救治麻风病人的故事的新诠释，表明圣经启示基督不但关心麻风病人的身体康复，更是关心他们的灵性生命。麻风病人并不是“无可救药的罪恶死囚”，他们的灵魂与其他人一样宝贵，都是基督爱和拯救的对象。这一认知翻转了上千年的社会传统意识，成为了基督教新的伦理主张。

自此，虽然医学上仍未找到治愈麻风病的有效药物，但基督教会已经开始了对麻风病的救助服务，并成为教会几百年来的一项独特传统。十六世纪宗教改革后，新教继承了这一历史传统，也在其传教区域积极创办服务麻风病人的事业。

1869 年，英国教育传教士威尔斯利•贝利（Wellesley Bailey， 1846-1937）在印度传教时接触到麻风病人，对他们的悲惨处境深感同情，他随后表示：“我觉得世界上如果有像基督一样的事业的话，那就是走到这些贫穷的

苦难者中去，并把上帝的福音和安慰带给他们。”自此他为麻风病救济事业奉献毕生。1874 年，他在爱尔兰创立英国麻风救济会，募捐并动员社会各界救助印度和世界各地的麻风病人及其子女，为他们提供身体与灵性的关怀和引导。此后，英国麻风救济会在美国、加拿大、澳大利亚等国设立分会，更名为国际麻风救济会（The Leprosy Mission International，旧译“万国麻风救济会”），成为全球救治麻风病的最重要的国际慈善组织，其愿景为“击败麻风，改变生命”。

## 三、“灵命关怀”与传教士在华创办的麻风救助服务

如前述，中国历史上一直有隔离处置麻风病人的措施，但采用现代医学手段并与社会关怀服务相结合的麻风病救助，则始于来华的西方传教士。1887 年，成立 13 年的国际麻风救济会首次在中国开展活动，资助英国圣公会在杭州创办广济麻风病院，此后又资助伦敦会在广西北海、湖北孝感设立麻风院，其中获得支持的英国伦敦会传教士柯达（Dr. Edward George Horder）于 1891 年在广西北海教会医院附设的麻风院，收容麻风病人 100 多名，采用现代西药注射治疗，收效明显。

在国际麻风救济会的倡导和资助下，在华传教士纷纷在广东、福建等麻风病高发区设立麻风病院。1905 年，德国长老会医务传教士柯纳也得到该会的帮助，在广东东莞创办麻风院，收容患者 300 多人，广东省政府按月给予 500 元津贴。1907 年，天主教传教士康神父也在广州石龙设立麻风院，1913 年因有省政府津贴得以扩充，收容数量达 700 人，有 30 多幢房屋安置麻风病人，形成了一个与外界隔绝的聚居村落。1918 年，美国南方浸信会传教士力约翰（John Lake）在广东四邑筹办麻风院，1924 年该院落成于台山大衾岛，其后规模不断扩大，到全盛时期岛上有现代建筑 19 幢，还出版了国内第一份麻风病专业刊物《大衾 》。

1925 年底，美国麻风救济会总干事谭纳（William M. Danner）访华，先后到在上海、福州、南京等地演讲宣传麻风救治，引起广泛的社会反响。

1926 年 1 月初，基督教全国青年会协会会长邝富灼邀请上海各界社会人士在青年会开会，商讨筹建万国麻风救济会的中国分会。在此次会议上，中国基督教界的邝富灼、李元信、刁信德、石美玉等九人获选为筹备委员。1926 年 1 月 18 日，在委员会第一次全体会议上，正式通过成立"中华麻疯救济会"，推举社会名流唐绍仪为名誉会长，萨镇冰、伍连德、谭纳（美国人）为名誉副会长，李元信为会长，邝富灼、刁信德为副会长，韩玉麟为会计，傅乐仁（Dr. Henry Fowler）为名誉医药顾问，邬志坚为总干事。中华麻疯救济会的成立，标志着中国的麻风救治工作逐渐由传教士的宣教差传事工转变为由中国人自己主导的社会医疗服务事业。

据资料统计，截至 1948 年，全国共有麻风病院 40 所，其中由教会创办和运作的占了绝大多数，达到 38 所 ， 反映基督教已成为当时中国麻风病救治的主要力量。

如前所述，基督教对麻风病的救助，源自十三世纪教会对圣经认知的深入以及由此引发的基督教道德伦理的更新。方济各称麻风病人为"弟兄"，承认他们也是基督徒，这就等于接受麻风病人拥有与自己同等的生命价值和尊严，因为圣经称基督徒是"被上帝拣选的族类，是像君王一样尊贵的祭司。"在这样的伦理观念基础上，对麻风病人这个特殊的社会边缘群体的"灵命关怀"不但成为可能，而且成为必须。就如英国麻风救济会的名称"Leprosy Mission"原本的含义，传教士开展的麻风病救助并非仅仅是一项医疗服务，同时也是一项基于"灵命关怀"的使命（Mission），该会愿景中的"改变生命（ lives transformed）"一句，则宣示了基督教"得救重生"的宗教意义。

因此，以传福音为使命的传教士到达中国后，就着手创办麻风病院。与一般面向大众的"医务传道"不同，传教士开展的麻风病救助是一项"身心并重"的工作，在进行医疗救治的过程中，以灵命关怀为目标、以传教布道为形式的宗教服务也同时并进，而且取得了一定的成效。例如，与广西北海麻风病院同时建立的，就是现今位于北海合浦的西门基督教堂。西门堂是北海当地

最早的教堂，1891 年始建于北海普仁麻风病院内，1936 年随院迁至白屋村。类似的情况，在各地麻风村相当普遍。

麻风虽然是一种会严重致残的疾病，但本身并非致命绝症。绝大多数患者在获得治疗的同时，还需要过正常的社会生活，然而公众对麻风病的极度恐惧和严重歧视，导致他们根本无法回归和融入社会，因此心理康复和社会关怀是这个群体最迫切的需要。基督教会倡导和实行的“灵命关怀”，恰好回应了这一现实需求。传教士从一开始就意识到心灵关怀在麻风病救治方面的重要性，例如创立北海麻风院的柯达医生向差会报告时就特别提出：“在中国，麻风病人得不到任何援助，被迫与太太离婚、与家人分离。麻风病人没有一技之长，帮助这些麻风病人是心灵之事。”

基督教伦理将人的生命分为“肉体生命”和“灵性生命”，前者是有罪的、短暂的、必死的，后者是无罪的、不朽的、永恒的，其中的分界线就是“从圣灵重生”，该教义的依据为圣经记载耶稣对犹太教士尼哥底母的讲道：“人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。从肉身生的就是肉身，从灵生的就是灵。…… 上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。因为上帝差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。”

因此，传教士对麻风病群体开展的“灵命关怀”服务，不仅仅是使他们加入一个宗教性群体，重新拥有一种特殊形式的社会生活，更是让他们获得了无法从外界社会获得的心灵慰籍和生命希望，这可以称之为一种特别的“心理康复”。即使单纯从医学心理学的角度看，这样的“灵命关怀”服务对康复者而言，也是非常重要的。



1929 年广东石龙麻风院内，加拿大修女和病人在一起。（图片来源：羊城晚报）

再从文化人类学的角度看，若要打破一种被社会传统伦理视为当然的社会禁忌，总需要有先驱者身体力行作出示范，并且取得公众认可和信服的实际效果，从而逐渐改变大众的社会心理和观念意识，才能引发社会文化的变迁和社会新伦理的诞生，最终实现社会的变革。正如英国人类学家玛丽 • 道格拉斯（Mary Douglas）在其研究社会禁忌习俗与文化的《洁净与危险：污染和禁忌观念的分析》一书中对社会变迁的动力所做的分析，某些被社会传统观念视为“危险或反常”的事物，其实也是创造新秩序的潜在力量。若人们透过直面被视为危险的“恶”之物，来释放善的力量，就有可能逐步构建出新的社会文化和秩序。

中国传统社会对麻风病的恐惧和歧视经历了过千年的长期历史积淀，在医学技术尚未能彻底攻克该病的时期，近代传教士们进行的体现为“灵命关怀”

的社会服务，实际上起到了先驱者的善导作用。

## 四、“灵性资本”在“灵命关怀”服务中的投入与产出

学界有一种“文化传播论”的观点认为，当外来“强势文化”侵入时，本土原来的“弱势文化”很容易被征服，并将此现象归结为普遍规律。这种简单粗疏的社会达尔文主义理论，实际上仅是考虑了经济和技术因素，它既缺乏足够的实证依据和深入细致的考察分析，也无法解释众多的“例外”现象。宗教社会学、宗教心理学和宗教经济学者们发现，若仅仅以“客观理性”的角度进行“技术分析”，不足以充分和合理地解释包含宗教因素的社会现象，因此他们提出了“灵性资本”的概念。

“灵性资本”（Spiritual Capital）一词，是西方宗教社会学和宗教经济学者提出的概念，他们以非宗教信徒的视角去考察和分析信仰者的精神资源以及所产生的社会效应，认为灵性资本是“通过提供一种价值系统、道德观念以及信仰基础来为宗教提供能量。”　灵性资本的理论借用经济学的方法论去诠释文化和社会现象。按其提倡者的说法，“灵性资本”具备一般意义上的“资本”的特性，也需要在投入、流动、转换、裂变、组合等一系列过程中实现自身增值和获得产出。

如前文的介绍和分析，传教士在华创办的包括麻风救助在内的公共卫生事业和社会服务事业，成为促进中国近代社会变革和文化变迁的外部因素之一，基督教在中国近代医疗、卫生、教育、出版、救济、社会服务等方面均有贡献。从经济社会学的视角来看，任何社会变化进程都可以解释为一个社会资本的投入与产出过程，这些资本包括经济资本、人力资本、知识资本、技术资本、权力资本等。而基督教开办麻风救助服务所需的，还有一项不可忽视的重要投入，就是其“灵性资本”。

当日传教士开办麻风病救助工作的初期，是身处一个陌生的异国，面对的是心怀戒备的民众，以及整个社会对麻风病根深蒂固的恐惧和歧视，传教

士们当时拥有的社会资本和人力资本都极为有限，更缺乏权力资本，唯有依靠基督教信仰这一“灵性资本”作为其内在的动力，才使他们克服各种困难并努力坚持下去，最终使其社会服务事业得以打开局面，并逐步被得到官方和民间的认可。

按基督教自身的信仰逻辑解释，教会最重要的资源和力量不是权力、知识、财富、社会关系等，而是对上帝的信靠，就如初期教会的传教先驱保罗所说：“我的上帝必照他荣耀的丰富，在基督耶稣里使你们一切所需用的都充足。” 显然，如果没有这样的主观确信，传教士就会失去其独有的、无法替代的精神资源和内在动力。

在医学对麻风病的传染性还未有正确认识的年代，该病一直被视为高度危险的烈性传染病，但从大量的历史照片和资料记载中可以发现，当年传教士与麻风病人接触时并没有采取什么特别的个人防护措施，他们为病人打针、喂药、手术、更衣、理发、清理溃烂的皮肤，一起做礼拜、唱诗、读经、过节、拍大合照。这是后来几十年中许多专业医务人员都无法做到的。这一切都体现出具有基督教信仰的传教士们的“方济各精神”，也是他们进行“灵命关怀”工作的重要“灵性资本”。当麻风病人也接受相同的信仰时，救助者与受助者就实现了这一“灵性资本”的共享，共同的精神资源成为共同的精神力量，对麻风病人抵抗疾病和克服疾病带来的身心伤害，产生了重要的帮助作用，而“灵性资本”也因此在共享的过程中实现了资本的增值。



1933 年广东新会的麻风院内，美国医生和病人。（图片来源：羊城晚报）

此外，传教士的“灵性资本”在社会服务的投入和产出过程中，不但获得共享和增值，也被转换成“社会资本”和“经济资本”。例如，美南浸信会传教士力约翰在 1904 年到达广东时，即有意创办麻风院，但遭到地方宗族势力的抵制，选址一直无法落实，后来不得不选到远离人烟、舟楫难渡的荒岛——位于台山外海的大衾岛。随后，他发动广东本地的教会人士，向地方官府积极游说，力陈建院的重要性和必要性，并以国际麻风救济会和美国传教差会的后援作为保证，表明教会愿意且有能力收治麻风病人，为地方的公共卫生事业尽一分力。实际上，当时除了基督教会外，没有任何社会力量愿意从事麻风病的救治工作，官方也一直对这个问题颇感头疼。最终，教会的诚意打动了政府要员伍廷芳， 1918 年 12 月他派出军舰安北号，由儿子伍朝枢陪同力约翰从广州出发到大衾岛实地勘测，确定选址后，又捐出五千银元作为开办费。在筹办过程中，已任民国政府外交部长的伍廷芳于 1921 年 10 月乘军舰宝壁号，亲赴大衾岛视察，直接参与建设规划。大衾麻风院由于得到地方

政府的积极支持，很快发展成为全国规模和设施最完善的麻风病院。

广东大衾麻风院是美南浸信会差会在华的主要医疗社会服务设施之一，教会除了投入大量医疗资源外，还通过布道宣教使很多麻风病患成为了基督徒，组织了麻风病人自己的教会。即使在抗战时期日军占领广东、美国传教士撤离期间，该院虽然遭受严重破坏，被迫关闭停办，但仍有不少麻风病人留住当地附近，并继续持守其基督教信仰。1945 年抗战结束后，美国传教士理力善（Rex Ray）从广西梧州思达医院前往大衾岛收回接管麻风院时，流散各处的病人们立即带上圣经和赞美诗返回院内，复院的第一场活动就是教会的感恩礼拜聚会。

1948 年浸信会两广联会接办大衾麻风院，1949 年 1 月华人医生杨承芝受聘从江苏到该院主持院务。1950 年代初，大衾麻风院被政府卫生部门接办，此后一直长期使用，直至 2011 年 10 月才正式结束其 86 年不平凡的历史。

**五、结论**

人类与各种疾病的斗争经历了漫长的岁月，世界各国的社会公共卫生体系在此过程中逐步建立和完善。而中国的现代公共卫生体系的形成，则起始于来华传教士开创的现代医疗服务，其中包括对麻风病的救治。今天人们已经认识到，人类的健康不仅包括身体健康，也包括心灵健康。这一表述已被世界卫生组织列为全球人类健康的奋斗目标。

以历代基督教会人士为主力的医务和社会服务先行者，在麻风救治领域为世界作出了重大的贡献。正如印度的 P. Brand 教授在第十四届国际麻风大会开幕式上的演讲所指出："荣誉应归于先驱者，虽然与我们当今能做的事业相比，他们做的还不多，但他们克服了世人的歧视及恐惧所带来的困难，如夏威夷莫罗卡依岛上的达米恩神父，他献出自己的一生直至逝世，因而只有身后的荣誉；又如汉森医生，他取得的科学成就乃是今天进展的基础，还有其他人，多数已去世而未曾留名于史册。他们为人类服务从未考虑过报偿或

成功与否，他们所依靠的是内在的力量，他们是平凡的人。对上帝的奉献及对人类的爱就是他们内在力量的源泉。”

这种“内在力量”，就是基督教以“灵命关怀”为使命的社会服务所拥有的重要“灵性资本”，而当年传教士在华开展的医务和社会服务实践，则成为促进中国社会变革的一个因素。正如有学者在研究清末民初传教士在华社会活动的历史后所总结指出的：传教士以其特殊的身份，一方面不断地将外部世界的要素带入中国社会，使之与中国内部本身的社会变革要素相结合；另一方面，身处中国社会的他们，自身便是中国社会变革的一种内部力量，通过这两个方面的作用，传教士将中国社会变革的外部动力转化为内部动力，推动了社会变革的进程。因此，原本属于“外部他者”的传教士扮演了中国社会“内部他者”的角色，影响了清末民初中国的社会变革。外来因素按照中国社会的结构秩序介入中国人的生活世界，被中国社会文化包容和吸纳，互相整合之后激发新的社会力量，促成社会发生巨大变革。

今天，中国的社会服务事业不断发展，社会服务体系和制度日臻完善，其中社会工作（Social Work）已成为社会服务的重要部分，并逐步进入医疗、公共卫生和康复等专业领域，而社工服务的三大基本方法——个案、小组和社区工作，其实都可以从当年基督教创办的社会服务中找到某种历史渊源关系，尽管“灵命关怀”工作只属于宗教社会服务的范畴，却是整个社会服务不可忽视的组成部分，上个世纪基督教创办麻风病救治事业的这段历史，也是一份有价值的文化遗产，可供人们了解和借鉴。

# 十九世纪中后期海关医官对汉口疾病的观察和认知

## ——以《海关医报》为中心的考察

李恒俊（南京理工大学）

十九世纪中叶，中西海禁因西方的坚船利炮被重新打开，尤其是 1858 年《天津条约》签署以后，大量西方医师和医疗传教士进入中国，对当地的疾病、医疗和卫生状况有诸多调查研究。在这群人中，海关医官是较为特殊和重要的团体，他们受雇于中国的海关，从事港口检疫和当地疾病、卫生的调查工作。他们中的很多人都有教会背景，或者本身就是医疗传教士。1871 年，海关总税务司赫德下令，各地海关医官每半年提交一份医学报告，汇编成《海关医报》，作为海关报告（Customs Gazette）的一部分出版。此后，海关医报成为记录中国各口岸气候、降水、疾病和环境卫生状况的重要资料。这些记录不仅勾勒出当时中国疾病的整体图景，也折射出西方人对非西方环境和社会的认知。

海关医报的研究价值在近年来受到学界的高度重视，戴文锋最早以此资料探讨清末台湾开港地区的疾病[1]；佳宏伟讨论过清末云南商埠和厦门港埠的气候环境、疾病与医疗卫生[2]；杨祥银和王少阳则以此对近代温州的疾病进行

[1] 戴文锋：《<海关医报>与清末台湾开港地区的疾病》，《思与言》第 33 卷第 2 期（1995），第 157-213 页。

[2] 佳宏伟：《清末云南商埠的气候环境、疾病与医疗卫生——基于<海关医报>的分析》，《暨南学报》（哲学社会科学版），2015 年第 6 期；佳宏伟：《十九世纪后期厦门港埠的疾病与医疗社会——基于<海关医报>的分析》，《中国社会历史评论》，2013 年。

了考察。[1]近期台湾学者李尚仁对厦门海关医官万巴德在中国进行的疾病观察、自然科学实作，以及热带医学的创建，进行了非常精彩的论述，他的研究也对海关医报的相关资料进行了充分利用。[2]不过，这些研究，除了李尚仁的著作外，大多聚焦于沿海的开埠港口，而较为忽视长江口岸的状况，此外，研究主题也更为侧重疾病状况的分类统计，而很少从医学内史的角度，深入挖掘他们对中国疾病认知，以及这些认知与当时医学观念的互动。

因此，本文以海关医报的资料为主，探讨十九世纪中后期在华海关医官对汉口地区地理、气候、卫生环境和疾病状况的观察和认知。不同于既往的研究，本文的重点不在具体疾病的统计和分类上，而希望更深入地讨论这些疾病认知背后的医学知识脉络，以及医学知识建构与近代西方殖民、热带医学兴起等更为宏大的社会历史背景的关联。

## 一、海关医官的设置与《海关医报》的出版

第二次鸦片战争期间，1858 年 11 月 8 日，清政府与英法美三国在上海签署《通商章程善后条约：海关税则》，作为《天津条约》的附属条款，规定海关“任凭总理大臣邀请英人帮办税务”。次年，南洋通商大臣何桂清任命英国人李泰国（Horatia Nelson Lay，1833～1898）为第一任海关总税务司。就任四年以后，1863 年，李泰国被总理衙门免职，赫德（Robert Hart,1835-1911）继任，开始了他执掌中国海关四十年的经历。

上任伊始，赫德就采取了一系列措施来规范海关管理，建立起了严格、完善的税收、统计、邮政、港口疏浚和海关检疫制度。鉴于海关进出口贸易增长，往来人员频繁易造成疾病传播的状况，赫德聘请海关医官在各通商口岸开设医疗服务，负责进出口船只的检疫、港口卫生调查和驻地传染病统计工作。受命就任的医官大多是在当地经营多年、有丰富在地经验的西方医师和医疗传教士，其中又以医疗传教士为主。

1870 年 12 月 31 日，赫德颁发 19 号通令，要求各海关医官定期调查统

[1] 杨祥银、王少阳：《<海关医报>与近代温州的疾病》，《浙江学刊》2012 年第 2 期。
[2] 李尚仁：《帝国的医师：万巴德与英国热带医学的创建》，台北允晨文化，2012 年。

计驻地的疾病、医疗和卫生状况，写成医学报告，交由上海医官哲玛森（Dr. R. Alex Jamieson）汇编成《海关医报》（Medical Report）出版，1871 年 9 月，《海关医报》第一卷出版，刊期半年，至 1904 年 3 月中断，1910 年再出一卷，前后共 80 卷。1915 年底，《海关医报》复刊，但出版由海关造册处转给《博医会报》负责，至 1931 年最终停刊。作为一份专业的医学报告汇刊，赫德希望《海关医报》的内容能够包括了各通商口岸的整体健康状况，外国居民的死亡率，死因的分类整理；当地盛行疾病的种类、特征、并发症；疾病发生与季节、气候、环境变化的关系；传染病疫情、病因、诊治方法和死亡情况。除此之外，中国各地特有的风土病，以及在西方引发巨大社会关注的麻风病，也是海关医官需要特别注意的方面。187 年，中国共有 17 处海关设置了医官，包括华北的北平、天津、营口、烟台；华中的汉口、九江；华东的镇江、上海、宁波；东南沿海的福州、福州营前、厦门、台北、高雄；华南的汕头、广州和广州黄埔，后期又陆续增加了重庆、宜昌、芜湖、镇江、苏州、梧州、龙州等地，因此，《海关医报》基本上涵盖了当时中国各种类型的地理、气候环境下疾病、卫生状况。也正因如此，赫德自信这一计划的实施，不仅可以为中英两国的医学专家提供有用的资料，同时也会使普通大众受益。[1]

1871 至 1910 年共 80 卷的《海关医报》中与汉口相关的医学报告共 15 篇，分别出自前后三任海关医官：瑞德(Dr. A. G. Reid，—1882)、查尔斯·伯格（Dr. Charles Begg，1852-1931）和约翰·汤姆森（Dr. John D. Thompson）之手。其中最早的一篇是 1871 年 9 月《海关医报》第 2 卷上瑞德医生的报告；最晚的一篇是 1896 年 9 月《海关医报》第 52 卷上汤姆森医生的报告。这三位海关医官的资料都比较匮乏，但毋庸置疑的是，他们跟教会的关系相当密切，很可能有医疗传教的背景。瑞德来自英国，内科医生，1866 年伦敦会汉口仁济医院建立后，他就是主治医生，和两位学徒一起在医院工作。1868 年英国伦敦会派遣夏尔（Dr. George Shearer）接替他的工作。两年后

[1] Robert Hart,“Inspector General’s Circular No.19 of 1870”, *Chians Imperial Maritime Customs Report*, no. 1 (1871): pp.4-5.

夏尔返英，瑞德又重新掌管仁济医院。[1]而他的继任者伯格长期从事热带慢性病的研究，写过口炎性腹泻（sprue）的专著，探讨该病与中国环境、气候的关系，并对这一疾病的成因做过细菌学的分析。[2]1880 年时，他在汉口开设了一所针对华人患者医院，由罗马天主教会资助建立。[3]而最后一位海关医官汤姆森医师，目前所知的只有他 1889 年抵达汉口的信息。

## 二、海关医官眼中的汉口地理、气候与环境卫生

汉口位于长江南岸和汉水北岸一片地势平缓的沙地上，与武昌、汉阳共同构成武汉三镇，很早以前它就是中国重要商业中心和货物集散地。城市建筑沿长江和汉水堤岸依次铺开，形成一个三角形地带，周围是广大的乡村和田地。早期建筑大多建在汉水沿岸，地势较高；晚期的建筑则更靠近长江，地势也较低。汉口的英国租界 1861 年开埠，因为时间较晚，故更靠近长江，在中国人城市的下游。1871 年时汉口共有 110 名外国成人，10-20 名儿童，成人的年龄分布在 25-35 岁之间，大多从事室内工作，儿童则基本上都在 3 岁以下。汉口城后有一个被称为“后湖”的大蓄水池，湖水时常漫出堤岸，淹没城市。河网湖泊密布为汉口带来了充沛的水量，即使最干旱的季节里，汉口地区也分布着众多积水的水塘和流着污水的小水道，要架设桥梁才能通过。[4]

不过，这样特殊的地理环境也使汉口成为一个水灾多发的地区，几乎每年夏天都会面临洪水的威胁。1871 年瑞德的第一份海关医报就称“城镇位置与河流高低的关系相当重要”，自 1861 年开埠以来，短短十年之内，汉口遭遇过三次洪水，分别在 1866、1869 和 1870 年，持续了两个月、三个月和三周时间。[5]1876 年的夏末和整个秋天，租界后面的地区再一次被淹，而那些

[1] William Scarborough,“Medical Missions”, *The Chinese Recorder,* vol.5, no.3（1872）, p.144.

[2] C. Begg, Sprue: Its Diagnosis and Treatment, Bristol: John Wright, 1912.

[3] C Begg, “Dr. C Begg's Report on the Health of Hankow for the Half-year ended 31st March 1881”, *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 21 (1880-1881), p. 45.

[4] 罗威廉：《汉口：一个中国城市的商业和社会（1796-1889）》，江溶、鲁西奇译，中国人民大学出版社，2998 年，第 22-23 页。

[5] A. G. Reid,“A. G. Reid's Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 30th

没有被淹的地区则布满了大大小小积水的沼泽，或因长江水的涨落而沉在一层浅浅的水下。[1]第二任医官伯格也对汉口租界的选址不满意。租界选址位于中国人居住的老城之下，汉水与长江交汇的堤岸上，以前这里的部分地区是坟地。汉水上游居住的数千户人家把生活垃圾排到河里，严重污染了河流，而这些河流又是他们和中国居民主要的饮用水源。除此之外，洪水每年都会威胁到当地。伯格认为租界理想的选址应该在有岩石地基的小山上，一直延伸到河边，而且要在汉水和中国城市的上游，这样才能有效的避免洪水和疟疾的侵袭。[2]

除了水患外，汉口夏季炎热潮湿气候也令来华西医印象深刻。在传教士眼中，武汉的纬度虽然不高，但气温变化却非常剧烈。瑞德观察发现，冬季汉口气温略低于零度，但夏季平均气温却可以高达 35℃。最热的时段是五月中旬到九月初，这一时期白天的平均气温都在 31 到 35 度之间。除了炎热之外，夏季的汉口也很少刮风，即使太阳落山以后，气温也不会明显下降，甚至更为闷热压抑。[3]这类高温记录相当频繁地出现在海关医学报告当中。1887 年 3 月，伯格医生也报告说前一年夏天非常炎热，导致相当多的中暑和热病病例，并且有人因此死亡。[4]1894 年夏季，武汉遭遇了历史上罕见的炎热气候，7 月中旬到 8 月底，气温都没有低于 32℃，平均气温在 35℃左右。其中，7 月的最高气温为 38℃，最低气温为 23℃；8 月的最高气温高达 40℃，最低气温为 24℃。[5]

十九世纪中后期，海关医官来到陌生的东方国度，对中国传统的卫生习

---

September, 1871", *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 2 (1871), p. 44.

[1] A. G. Reid,"A. G. Reid's Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 30th September, 1871", *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 12 (1876), p. 14.

[2] C Begg, "Dr. C Begg's Report on the Health of Hankow for the Half-year ended 32st March 1881", *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 21 (1880-1881), p. 44.

[3] A. G. Reid,"A. G. Reid's Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 30th September, 1871", p. 45.

[4] C Begg, "Dr. C Begg's Report on the Health of Hankow for the Half-year ended 31st March 1881", *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 33 (1886-1887), p. 11.

[5] John D. Thompson,"Dr. John D. Thompson's Report on the Health of Hankow for the Nineteen Month ended 30th September 1895", *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 51 (1895-1896), p. 71.

惯和卫生设施也提出了批评。瑞德初到汉口就发现中国的茅坑和下水道是疾病丛生的渊薮。汉口茅坑众多，以满足数量庞大的城乡居民的日常需求。这些茅厕没有定期清理，也没有化学药剂来粪坑里各种物质的腐败。每三到四周，露天的粪坑被填满以后，才有人来收集粪便，装在敞口的桶中运走，用来浇花、浇庄稼。按照规定，这个过程一般是在晚上，很少在白天进行。清理粪坑时，周围会弥漫着让人难以忍受的浓厚气味。中国人对此似乎也不以为意，有些住宅甚至餐馆就建在粪坑的边上，只用木头栅栏进行分隔，根本无法抵挡污染空气的进入。[1]用粪秽给庄稼施肥是东亚国家的传统农业技术，也是相对环保的做法，但在当时的西方医学理论看来，这种行为却助长了疫病的滋生和蔓延。

汉口的下水道系统也受到了瑞德的诟病。汉口的主下水道约 4 英尺深，2 英尺宽，用砖砌成，建在城市道路的两侧或中间。街道边建筑再通过排水渠跟主下水道连接。在比较好的区域，下水道上会用铺设石板进行覆盖，中间留有空隙出气；比较差的区域下水道则完全露天的，上面覆盖一层简单的木板。下水道的设计用途是将城市污水和其他废物输送到城外的田地中作为肥料使用，但实际效果并不理想。由于缺乏疏通，汉口的下水道经常会被腐烂的垃圾和废物堵塞，发出恶臭的气味，通过与下水道连接的沟渠进入居民家中。更严重的是，汉口城市河道众多，每次河水的涨落都给垃圾的腐烂提供了机会，其中分解出的毒素混入土壤之中，造成污染，为疾病滋生提供了机会。[2]

## 三、十九世纪的西医知识与医疗传教士的疾病观察和认知

清末汉口的医疗传教士和海关医官之所以特别关注当地的地理、气候与环境卫生，跟当时的西医理论息息相关。西方医学相信疾病的发生与环境有关，恶劣的空气、土壤和水会诱发疾病并使病情恶化。长期生活在不同地区

[1] A. G. Reid,“A. G. Reid’s Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 31th March, 1972”, *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 3 (1872), p. 43.
[2] A. G. Reid,“A. G. Reid’s Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 31th March, 1972”, *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 3(1872), p. 43-44.

的人们，适应了当地的风土气候，如果迁移到别处，容易因水土不服而生病。同样，气候的剧烈变化也容易使人罹患疾病。上述医学理论到近代发展成一套有关环境与种族体质的学说。近代西方的殖民扩张过程中，随军队和殖民政府进入各地的欧洲医生，每到一地也会特别注意当地环境对欧洲人种的影响，主张欧洲人应主动适应当地风土，因应气候变化，以保持个体健康。与此同时，积极寻找适合西方人居住的环境，以减少他们罹患疟疾等热带病的机会。海关医官对汉口地理环境的观察，以及海关医报要求各地医官报告当地的气温、雨量、气压，并分析它们与疾病爆发的关系，基本上都是这套医学理论的运用。[1]

除此之外，海关医官们对一些具体疫病的观察和分析，也体现出传统医学理论的深刻影响。在这段时期的海关医学报告中，汉口常见的急性病有疟疾（malaria）、热病（fever）、中暑（sunstoke）、痢疾（dysentery），以及零星的霍乱（cholera），在本地人当中，则较多慢性风湿、消化不良、支气管炎和肺痨（phthisis）。在海关医官看来，其中绝大多数的急性病以及部分慢性病，都跟汉口当地多水的环境及酷热潮湿的气候密不可分。

疟疾是十九世纪中后期汉口最为常见的疾病，而它的流行又可能引发了大量的热病病例。1871 年，汉口的英国教会医院收治了大量的中国患者，其中 141 起都是疟热，包括 118 起间歇热（intermittent fever）和 23 起回归热（remittent fever）。[2]1874 年的海关医报也称当年夏天，热病、痢疾是外国居民的常见疾病，虽然都不算严重。而在中国人当中最为流行的疾病是风湿、消化不良、疟疾、支气管炎、肺痨、痢疾等。[3]同样的记载也出现在 1876 年 9 月的报告当中。瑞德医生认为这可能跟当年夏天租界后面的地区被洪水淹过有关。洪水过后留下大大小小肮脏的池塘，污水蒸发成为诱发疾病的原因

[1] 李尚仁：《帝国的医师：万巴德与英国热带医学的创建》，台北允晨文化，2012 年，第 61 页。
[2] A. G. Reid,“A. G. Reid's Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 30th September, 1872”, *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 4 (1872), p. 74.
[3] A. G. Reid,“A. G. Reid's Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 30th September, 1874”, *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 8 (1874), p. 43.

之一。[1] 在西方医学理论中，疟疾原本被视为一般的瘴气疾病。但十九世纪中叶以后，英国医学将其视为一种由独特病理与症状的特定疾病。有医生认为疟疾是由热带地区潮湿的土壤散发的毒素或酵素引发的疾病，伴随发热症状，分为间歇热和回归热两种。也有医生认为疟疾是早晚温差变化冲击正常生理运作的结果，出现了“风寒理论”的解释框架。[2]当时在华的西医对该病见解不一，如厦门的万巴德医生就相信疟疾发生是风寒，而瑞德秉持的则是“酵素学说”，而在这一过程中，洪水是至关重要的额因素。洪水的爆发会将一些污物带到地面，水退以后，它们留在地面上被腐化分解，毒素进入土壤，再因烈日的暴晒而使有害气体散发到空气中，病人吸入之后就会罹患疟疾，出现间歇热的状况。有一个反例可以证明这点。1877 年 9 月的报告中，瑞德称过去的一年中，该口岸的外国人租界中没有发生严重的疟热，主要原因是因为去年夏天的天气相对干燥，而且河流的水位相对较低。[3]

痢疾也是当时汉口及周边地区常见的疾病，每年都会有相关的病情报告。1871 年，汉口的仁济医院收治了 67 名痢疾患者；1872 年为 49 名；1873 年 1 月到 1874 年 9 月，这个数字上升到 94 名。现代医学证明痢疾是一种传染性疾病，由痢疾杆菌或阿米巴原虫感染所致，同时跟气温变化密切相关，常见于洪涝灾害地区水源污染或卫生条件较差的热带农村地区，夏季较多，到秋季结束时随着气温的降低逐渐减少。十九世纪汉口的海关医官们也观察到了类似的现象。1871 年瑞德医生的第一份医学报告就指出汉口的痢疾病情一般从 5 月气温上升时开始，到秋天时往往成为流行病。[4]不过，对于这一现象，他们给出的是基于传统瘴气学说的解释。例如瑞德医生就注意到，相对于汉口，痢疾在武昌出现的更多，虽然两个城市只隔了一条汉水，他认为原因在于武昌的下水道系统更糟糕，而汉口已经对粪坑和沟渠进行了清理。痢疾多

[1] A. G. Reid,“A. G. Reid's Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 30th September, 1874”, *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 12(1876), p. 14.
[2] 李尚仁:《帝国的医师：万巴德与英国热带医学的创建》，台北允晨文化，2012 年，第 61 页。
[3] A. G. Reid,“A. G. Reid's Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 30th September, 1871”, *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 14 (1877), p. 79.
[4] A. G. Reid,“A. G. Reid's Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 30th September, 1871”, *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 2 (1871), p. 46.

发于夏季，因为夏季气温炎热、湿度大，动植物的腐败速度也更快。腐败物质可视为活的瘴气（living miasna），或初级形式的菌，存在于当地人的主要的饮用水源中。只要有合适孵化的条件，这些病菌就会通过受污染的水源进入人的肠道当中，成为痢疾的致病原因。"以这一视角观察痢疾的传播，可以说在某种意义上，它跟霍乱和肠热病一样具有传染性（contagious）"。[1]

瘴气说（miasmatic theory）是西方传统的疾病理论，最早于公元前五世纪由古希腊名医希波克拉底提出，他认为邪恶的空气（evil air）、个人情感波动和不良饮食共同构成了疾病的基础。瘴气疾病本质上是一种因动物排泄物和植物腐败，以及死水释放的毒气所诱发的疾病。毒气是一种腐败物质散发的肉眼不可见的致病物质。[2]这一学说影响深远，直到十九世纪中期，查德威克在英国推行公共卫生运动时所依据的也是瘴气说。在这一理论背景下，无怪乎瑞德医生会以其来解释痢疾的发生。此外，值得注意的是在这段引文中，瑞德医生使用了传染（contagious）。事实上，在当时的医学理论中有两种传染：接触传染（contagion）和非接触传染（infection），痢疾的病菌存在于水中，必须要接触或者喝下进入肠道才可能得病，因此他使用了接触传染一词。

汉口人中常见的慢性风湿病也跟当地特殊的环境、气候有关。在海关医报多年的统计当中，风湿都是本地人去仁济医院就诊最多的疾病，1871 年一年中就有 288 个病例，居于各病之首。瑞德认为该病是因为当地人健康状况不佳所致。而引发当地人健康状况不佳的原因包括罹患疟疾、饮食恶劣、居住环境潮湿，在特定的季节当中，气温突然的激烈变化也容易使该病发生。最热和最冷的几个月都是风湿病的高发期，因为最热的夏天也是疟疾的高发期，而且容易发洪水，很多乡下人在洪水期间依然住在被水淹的房子里。而中国人之所以多慢性风湿，而非急性风湿，主要原因在于血液中的风湿毒素

[1] A. G. Reid,"A. G. Reid's Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 30th September, 1871", p. 46.
[2] Roy Porter, *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*, New York: W. W. Norton, 1998. pp.410-412.

在炎热的夏天里会迅速地通过皮肤消除。[1]由此可见，在当时的西医看来，慢性风湿的产生跟当地的环境息息相关，同时也跟中国人的生活习惯，包括饮食和居住条件密不可分。

同样，在汉口因气候引发的疾病还包括中暑，而对于这种疾病，海关医官多关注租界中西方居民胜过关注当地的中国居民。1886 年汉口遭遇了多年难见的酷暑天气，在这一年夏天，伯格医生就处理过许多棘手中暑病例，有很多甚至面临生命危险。[2]1889 年的夏天，伯格医生也处理了多起中暑病人。在伯格的记载中，这一年的夏天非常糟糕，6 月经常下大暴雨，但到了 7 月天气又变得非常炎热，4 号到 12 号之间，平均气温在 34℃左右，其中 9 号的气温最高，高达 38.8℃，无论白天还是晚上都很热。9 号到 11 号的三天时间内，租界中有四人因为高温死亡，其中一人死于中暑。[3]而 1894 年的夏天，又有三名外国人因为中暑死亡，其中两人在汉阳铁厂工作，一人死于租界之中。当年夏天汉口的天气非常热，7、8 月份的平均气温在 35℃左右，8 月份甚至出现了 40℃的高温。[4]

伯格和汤姆森医生之所以如此关注中暑的病例，跟十九世纪中后期海外西医对热带医学的研究兴趣有着密切的关系。如前所述，西方传统医学理论认为，疾病的发生与地理环境、气候变化息息相关。近代西方殖民扩张，扩大了欧洲人的活动范围，但也将他们置于陌生的地理环境和与欧洲截然不同的热带气候之中。十九世纪中期以后，热带医学逐渐兴起，成为西方医学的一个分支。热带医学主要研究热带和亚热带地区（这些地区也是欧洲殖民的主要目标）危害人类健康的疾病及相关问题，指导欧洲居民在这些地区如何主义衣着、食物、住所和生活方式，以维护自身健康，并巩固西方殖民者的

[1] A. G. Reid,"A. G. Reid's Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 30th September, 1872", *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 4 (1872), p. 74.
[2] C Begg, "Dr. C Begg's Report on the Health of Hankow for the Half-year ended 31st March 1887", *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 33 (1886-1887), p. 11.
[3] C Begg, "Dr. C Begg's Report on the Health of Hankow for the Half-year ended 31st December 1890", *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 41 (1890-1891), p. 2.
[4] John D. Thompson,"Dr. John D. Thompson's Report on the Health of Hankow for the Nineteen Month ended 30th September 1895", *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 51 (1895-1896), p. 71-72.

利益。

十九世纪的中国虽然并非完全的殖民地，但在西方医生眼中，中国无疑也处于热带医学的研究范畴之中，而关注中国炎热的气候及由此引发的疾病，寻求对策，目的在于为欧洲人在中国的生存提供切实有效的指导。1887 年的医学报告中，伯格医生就告诫当时在华的西方人不要盲目自信自己的生命力，在 6、7、8 月的时候不要长时间暴露在阳光下，即使已经做好了必要的防晒措施。在夏天的时候，不能像其他季节一样干同样的活，即使是在夜里也要特别注意。饮食方面也要有所区别，不要吃肉类和禽类，要以清淡为主。另外，游泳时更要注意安全，即使是在太阳落山以后。他就遇到过一个中暑的病例是在游泳时发生的，因为泡在水中时身体是凉爽的，但头是充血的，这样很容易诱发某些疾病。伯格指出："与热带气候中健康问题相关的全部主题都是最有趣的，我将继续为这一主题搜集相关数据。但对我来说，尤为重要的是注意它们在中国的情况"，尤其是炎热季节里的情况。[1]

不过，海关医官们在中国口岸进行疾病调查，并非完全为了印证西方的医学理论，对陌生东方国度的研究，也是以在地研究来挑战欧洲的主流医学知识。该做法在来华西医对伤寒（enteric fever）的研究中表现的非常明显。伤寒是一种由伤寒沙门杆菌引起的全身性传染疾病，症状通常表现为头疼、咳嗽、消化紊乱和极度虚弱。在十九世纪西方医学中，有种重要的理论认为，如果一个人身患疟疾，或者身体正遭受疟热，他将获得对伤寒的免疫力。但瑞德在中国的观察发现，没有任何证据能证明疟疾可以提供这种免疫的可能。而且瑞德认为，随着对中国研究的深入，证据搜集更为丰富之后，中国个案将会证实这一理论，或提供更多挑战的证据。[2] 同样，当时有医学论文称伤寒在中国的口岸城市较为多见，但在内地却很少被发现。有医生附和这一说法，更为详细地指出北平、上海、福州、台湾等地伤寒较为流行，但在汕头、厦门、镇江、汉口、九江，这一疾病则比较少见。1890 年代汤姆森医师的研

[1] C Begg, "Dr. C Begg's Report on the Health of Hankow for the Half-year ended 31st March 1887", *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 33 (1886-1887), p. 12.
[2] A. G. Reid,"A. G. Reid's Report on the Health of Hankow for the Half Year ended 31th March, 1972", *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 3 (1872), p. 43.

究发现这一说法并不成立，伤寒在当地中国人非常普遍，在外国居民中也不算少见。1889 年他来汉口以后，每年租界中都会有一到两名外国人得伤寒的病例。不过，同时他也承认，华人对于伤寒的免疫力似乎要比西方人好，虽然他们的居住条件、生活习惯比西方人差很多。[1]他的这一观察跟厦门的万巴德医师类似。万巴德也发现虽然厦门的环境卫生极为肮脏、恶劣，是一个“连猪都不敢养的地方”，但中国人却活的很好。不止伤寒这种被认为跟环境密切相关度儿疾病没有出现，猩红热、百日咳、白喉等疾病也相当罕见。[2]作为欧洲之外被地方化的中国，为欧洲主流医学理论提供了挑战和补充的可能。

## 四、结语

十九世纪来华西医对中国地理气候和疾病卫生的考察，固然有其医学知识的背景，但也跟更大的社会、政治和文化脉络相关。在 1880 年代细菌学理论最终出现以前，西方医学对于疾病的认知，很大程度上是和环境、气候等地理因素联系在一起的。在近代西方殖民的大背景下，这一认知也与西方人进入陌生的热带地区以后，试图适宜并改变当地的自然条件，以维护殖民者利益的想法息息相关。因此，在汉口海关医官的报告中，有相当多对当地地势、水文、气温和自然灾害的记录，这些信息的搜集并非完全出于博物学或猎奇的目的，更多地是希望以其服务于疾病调查和医学研究的需要。

十九世纪下半叶，汉口多发的急性病是疟疾、热病、中暑、痢疾，以及零星的霍乱，在本地人中则以慢性风湿、消化不良、支气管炎和肺痨为主。这些疾病大多与中国的热带气候相关，因环境而起，汉口夏季的高温、剧烈变动的气候，以及常见的水灾，是诱发或激化这些疾病的主要原因。在某种意义上说，这些疾病中某些也可以被视为汉口的“地方病”，因为与沿海口岸，如厦门相比，两地流行的疾病并不完全相同。换言之，汉口的资料丰富了这

[1] John D. Thompson,”Dr. John D. Thompson’s Report on the Health of Hankow for the Nineteen Month ended 30th September 1895”, *Chians Imperial Maritime Customs Report,* no. 51 (1895-1896), p. 72-73.
[2] 李尚仁:《帝国的医师：万巴德与英国热带医学的创建》，台北允晨文化，2012 年，第 65 页。

一时期有关海关医报相关的疾病研究。

对于这些疾病，海关医官大多以十九世纪形成的环境医学的理论加以解释。这一理论有其西方传统医学的基础，但也是这一时期西方殖民过程中热带医学兴起的结果。对环境因素的强调和改造，事实上也成为西方人在陌生的非西方地区得以立足的关键。西方医学在某种程度上成为了殖民扩张的有力工具。除此之外，对非西方地区的疾病研究，也有以地方经验去挑战和补充欧洲主流医学知识的目的，汉口医官对伤寒病的讨论就有所体现。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

# 教会大学医学教育与近代中国医学伦理建设

## ——对俞凤宾、宋国宾相关论著的初探

李强（上海大学）

**摘要**：教会大学在传播西方医疗科学知识体系的同时，也在医学教育中强调医生伦理道德的教育。在此医学教育体系成长起来的近代中国“西医”群体，面临在中国社会行医过程中遇到的“医德”与“医患”问题。这一群体通过行业共同体医德行为规范的统一，试图解决这一处境化了的医学伦理议题。依托上海医师公会这一行业共同体，毕业于教会大学的医师俞凤宾、宋国宾等人在此过程中起到了领导作用。他们结合教会大学医学教学体系所教授的医学伦理以及中国传统医学道德思想，试图规范近代中国“西医”群体的医德伦理，来解决和避免行医实践中遇到的具体问题。对此予以审视和考察，有助于了解教会大学医学教育与近代中国医学伦理建设之间的关系。

**关键词：**教会大学医学教育　近代西医群体　医学伦理　俞凤宾　宋国宾

### 引言：圣约翰大学与震旦大学医学教育中的“医学伦理学”课程

一般认为，隶属于不同宗教背景的两所著名教会大学圣约翰大学与震旦大学的医学院教育，分别代表了“英美体系”和“法国体系”下的两种医学教育系

统在近代中国社会的移植。[1]自然而然地，这两所教会大学医学院有关医学伦理的课程设置也呈现出不同的特色。

具体而言，美国圣公会创办的圣约翰大学医学院发源于文恒理（Henry W. Boone，文惠廉主教长子）1880 年在虹口创办的同仁医院，原为该医院培训医护人员和助手之用。1896 年圣约翰书院改组为圣约翰学校，创办医学院，文恒理任该院主任，开始系统地教授医学课程，学制四年。毕业者有证书但无学位。1896 年即为该校医学院创立之年。1906 年该校按照美国哥伦比亚特区条例在美国注册，正式取得大学地位。医学院毕业者授予医学博士学位，课程学制为五年，实际要求在入学前要先接收两年大学教育，则共七年才可获得学位。毕业后仍“劝毕业诸生留院实习，至少一年，然后问世”，可见该校医学教育体系之慎重。

1914 年该院与美国宾夕法尼亚大学医学院达成合作协议，并与广州本雪凡泥亚医学院合并，定名为圣约翰大学本雪凡泥亚医学院。在医学教育体系上完全与美国医学院校接轨。

该院规定欲得医学博士学位者，必须有如下最低入学程度：化学二年、生物学一年、物理学一年、英文二年；医学院预科生两年课程表包括：生理学、化学、物理学、国文、英文、体育、宗教学等。具体医学博士学位五年课程要求：在教室、实验室、侍诊室工作十年，在医院实习一年。最初两年，寄宿在大学，学习解剖学、组织学、胎生学、生理学、生物化学、微菌学、病理学、诊断学、简易外科、药物学等等。随后可寄宿在虹口医学院宿舍或回家住宿。第三、四年授课地点在同仁、广仁两医院。

---

[1] 相关研究参加，Kaiyi Chen,Seed from the West, *St. Johns' Medical School,Shanghai, 1880-1952*(Chicago: Imprint Publications, 2001); 王薇佳、康志杰:《震旦大学与圣约翰大学之比较》, 载《暨南史学（第三辑）》，暨南大学出版社，2004 年，第 487—504 页；上海圣约翰大学校史编辑委员会组编 《上海圣约翰大学（1879—1952）》，徐以骅主编，上海人民出版社，2009 年；朱敏洁:《上海震旦大学医学院教育研究》，上海社科院历史研究所 2012 年专门史硕士学位论文；施如怡:《近代上海医学教育的“英美体系”——上海圣约翰大学医学院研究（1866-1952)》，上海社科院历史研究所 2013 年硕士学位论文等。

在课程设置上除医学专科外，另修习“行医时之法律问题与医家道德”，该课在第四年第二学期共分十个学时完成，内容包括“演讲行医时在法律上之一切问题，比较中国法律风俗与西洋不同之处。其次演讲医家道德，讨论医家对于病人，同业及国家之兴味，以西洋道德标准为依据”。[1]这一课程可被看作是圣约翰大学医学院的“医业伦理学”课程，但在课程名称上并未有明确指称。此外，虽然注意现实行医问题以及中西医家道德之间的比较，但仍是以英美医学道德伦理为标准的。从这一点上，也可看出该校医学院以“英美体系”为参照的医学教育原则。

在上海天主教耶稣会主办的震旦大学（Université L'Aurore Shanghai）方面，该校于 1908 年由徐家汇迁移至上海西郊的广慈医院。1912 年，在该校校耶稣会士孔明道（De Lapprent）主持下设立医科，聘李固（Dr. Ricou）和柏赉（Dr. Pellet）两医师为教授，每周一二六在广慈医院做临床实习教学。1918 年有朱增宗、汪振时两人作为医学博士毕业，学制上理化科二年，医本科五年。后该院辖两系：一为普通医学系，学制六年；一为牙医系，学制四年。该院刊物有《震旦医刊》，由该校校友及在校师生共同编纂。

在课程设置上，除医学各专门学科知识及法文外，另在第二学年设有伦理学课程，第五学年则另开“医业伦理学”课程，与普通伦理学有所区别。

据 1935 年出版的《私立震旦大学一览》该校医学院“医业伦理学”课程由法国耶稣会士晁伯英（G. Payen, S.J.）任课，晁氏为“法国会试哲学博士”，时年七十一岁；[2]后由法国人天主教教士 R. P. E. Bonay 教授的。据该校民国二十七年（1938）秋季《同学录》“教员通信处”记载，该教员住在洋泾浜的圣若瑟堂（Eglise St Joseph）。据学者研究，震旦大学医学院在学科建设上，着重培养带有“天主教精神的医学人才”；但因为经费和资源有限，该校从法

[1] 以上参见，《圣约翰大学一览（民国二十三年至二十四年度）》，第 38—45 页；上海圣约翰大学校史编辑委员会组编 《上海圣约翰大学（1879—1952）》，徐以骅主编，第 90—91 页。
[2] 《私立震旦大学一览（民国廿四年）》，第 51 页。

国政府方面获得不少支持和帮助。[1]法国耶稣会士担任该校医学院"医业伦理学"课程也反映出彼时课程设置的背景特色。

该院特别注重"医业道德之养成"，认为"医业道德与医学同时并称，盖欲成一良好之医师，必须求学时期即养成良医之人格"。"医业伦理学"学程纲要分：第一编"论医师之人格、学术、才能、仪表、辞令"；第二编"论医师与病人、医业秘密、手术之适用及忌用、诊金问题、病情报告等"；第三编："论同业医师相互间之关系责任等"；并根据以上内容，编成九则"震旦大学医学院毕业生宣誓词"。[2]

震旦大学医学院生毕业时之宣誓：

（一）自今伊始，余誓以至诚，谨守医师道德，永保医师令誉；

（二）余于病者，当悉心诊治，不因贫富而歧视，并当尽瘁科学，随其进化而深造，以期造福于人群；

（三）有患时症者，虽传染堪虞，余必赴救，绝不畏难而退缩；

（四）余绝对严守医事秘密；

（五）新马尔萨斯节育谬说，余必尽力辟之；

（六）生命神圣，对于任何病人，余必尽力保护不加毁伤，尤于产妇务求母子两全；

（七）对于绝望之病人，余必婉辞相告，俾得及时为物质上宗教上之身后预备；

（八）余于任何病人，绝不需索其力所不逮之诊金，并愿每日牺牲一部分时间，为贫苦病人免费之诊治；

---

[1] 王薇佳、康志杰：《震旦大学与圣约翰大学之比较》，第 489 页。

[2] 《私立震旦大学一览（民国廿四年)》，第 112 页。

（九）余于正当诊金之外，绝不接受不义之财。[1]

比较而言，这两所教会大学医学院的医学教育都注重医学伦理课程的设置，但在具体课程安排上各有特色。此外，教会大学医学伦理课程如何影响中国近代社会医生群体的道德建设，则应考察教会大学医学毕业生在其间的作用。

**一、教会大学医学毕业生与近代中国医生群体“医德”建设与讨论**

教会大学医学院毕业生是中国近代社会西医群体主要成员的构成来源。民国初年，一批中国有志西医开始集合创办“中华医学会”，组成与以在华西人医生为主的“博医会”相似但又极具本国特色的医学共同体。[2]1915 年 2 月 5 日晚，21 名中国医生联合组成中华医学会，并在上海南京路 34 号俞凤宾诊所设立事务所；主要创办人物有伍连德（1879—1960）、颜福庆（1882—1970）、俞凤宾（1884—1930）、刁信德（1878—1958）等，并创办《中华医学杂志》，会长为颜福庆，杂志总编辑为伍连德，俞凤宾为该会及杂志庶务。该会宗旨即强调“甲，巩固医家交谊；乙，尊重医德医权；丙，普及医学卫生；丁，联络华洋医界（以达上列目的）”。[3]

该会早期成员多有在圣约翰大学医学院学习的经历，如颜福庆 1899 年即入该院，成为第二届医科学生，后赴美国耶鲁大学医学院留学。颜福庆家庭亲友也多与圣公会和圣约翰大学有所渊源。[4]俞凤宾，字庆恩，江苏太仓人，先是毕业于圣约翰大学，后赴美国宾夕法尼亚大学医学院留学，得公众卫生博士学位，1915 年回国后，兼任南洋大学校医，1923 年任圣约翰大学医科教授，并兼任卫生部中央卫生委员会委员，中央大学医学院教授等职并编辑《中华医学杂志》十余年，1930 年因病去世。

[1] 《私立震旦大学一览（民国廿四年）》，第 113 页。
[2] 参见，陶飞亚、王皓：《近代医学共同体的嬗变：从博医会到中华医学会》，《历史研究》2014 年第 5 期，第 79—95、190—191 页。
[3] 《中华医学会例言及附则》，《中华医学杂志》1915 年第 1 期，第 2 页。
[4] 钱益加，颜志渊：《颜福庆传》，上海：复旦大学出版社，2007 年，第 7 页。

俞凤宾在公共卫生及医学新知等领域多有译著和论述，因而享誉医界。1931 年 3 月 15 日，上海医学界七个团体，包括上海市医师公会、全国医师联合会、中华医学会、中华医学会上海支会、中华民国医药学会上海分会、上海市新药业同业公会以及中央大学医学院，在西藏路时济医院礼堂为俞凤宾举行追悼会。[1]

**俞凤宾与美国医学会（America Medical Association）《医家伦理纲要》（*AMA Code of Medical Ethics*）的译介**

俞凤宾在初创中华医学会时期，即讨论了医生应有的社会伦理责任，在国家与社会的艰难境况下，中华医学会的成员乃“利济天下之士”，认为“医，乃辅仁之术”。[2]俞凤宾等中国西医群体已经开始有意识地建设自身群体的医学伦理道德体系。

俞凤宾在近代中国医学伦理体系的建设上，早有译介。他曾翻译了美国医学会的《专业规范法典》，1928 年发表于《德华医学杂志》，尝试初步在中国西医群体中引进医学伦理体系。俞凤宾在序言中论及医学伦理的重要性，认为没有伦理可遵循，“势将医业沦胥，学术颠坠”；因而，在伍连德的建议下，俞氏翻译了上述美国医学会《法典》，“逐译新大陆之医家伦理，以示古神州之业岐黄者，俾潜移而默化”。[3]俞凤宾采用美国医学会《法典》纲要，以为中国同业参考，正如其所言“明效即著于远邦，良法可推于吾国”。

俞凤宾所译《医家伦理纲要》全文共分三章：第一章，医师对于病者之本分；第二章，对于同业医师及医界之本分；第三章，于公众之本分；及结论。该文应是译成于 1919 年（己未），1923 年（癸亥）俞氏另附“跋语”，简述了医学伦理建设的重要性：“文明之社会，赖医家以维持健康，以治疗疾病，以防免流行之症，以杜绝传染之原。其责任至重，而须臾不可离也。以

[1] 《医界七团体追悼俞凤宾医师》,《中华医学会志》1931 年第 17 卷第 2 期，第 205 页。
[2] 俞凤宾:《自箴篇》,《中华医学杂志》1915 年第 1 期，第 7 页。
[3] 俞凤宾:《医家伦理纲要》,《德华医学杂志》1928 年第 1 卷第 1 期，第 1 页。

故医师之于社会，于病者，于同道，于本业，遂不得不有伦理之规定。否则职务之旷溺，同业之抵触，将随处发现，而无轨道之遵循矣。”[1]

**上海医师公会与“医德”讨论**

俞凤宾所译的《医家伦理纲要》后又在上海医师公会刊物《新医与社会汇刊》上转载。[2]上海医师公会成立于 1925 年 11 月 1 日，是具有欧美留学背景的中国西医群体组成的行业共同体，主要成员有余云岫（1879—1954）、汪企张（1885—1955）等人。[3]俞凤宾也参与了该会的成立，并任副会长。[4]

《新医与社会汇刊》1934 年时有多篇文章集中讨论“医德”问题，主要的推动人物为宋国宾（1893—1956）。宋国宾先是发表了几篇“医师道德问题”的文章，汪企张在该刊与之有所讨论。[5]宋国宾，字恪三，江苏江都人，毕业于震旦大学医学院，后入法国巴黎巴斯德研究院学习，专攻微生物学及化验学，为该院会员。回国后任震旦大学医科教授，有“良师”之誉。对医药卫生，医业道德多有提倡。主编《新医与社会汇刊》及多种医界刊物，撰述颇多，亦曾任上海医师公会主席。

宋国宾虽专长于西文西医，但时人称他“对于吾国旧文学旧道德，则珍为国粹，视为拱璧，绝未焚毁其书籍，排斥其学说”。[6]宋国宾在医学伦理的思想，与其震旦大学医学院和接受法国医学教育体系的背景密不可分，但同时又与中国医学发展的历史和实际境况紧紧相联。这一点在其《医业伦理学》一书中表现得极为明显。

## 二、 震旦大学医学院教授宋国宾的《医业伦理学》

---

[1] 俞凤宾：《医家伦理纲要》，第 11 页。
[2] 美国医学会议决，俞凤宾译：《医德：<医家伦理纲要》>》，《新医与社会汇刊》1934 年第 2 期，第 321—325 页。
[3] 参见，江文君：《职业与公共参与：民国时期的上海医师公会》，《史林》2012 年第 3 期，第 23 页。
[4] 《上海医师公会消息》，《中华医学杂志》1926 年第 12 卷第 1 期，第 83 页。
[5] 汪企张：《谈谈医德问题》；宋国宾：《书企张先生“谈谈医德问题”后》，《新医与社会汇刊》1934 年第 2 期，第 325—327，第 327—328 页。
[6] 陈培基：《宋国宾博士小史》，《立兴杂志》1930 年第 3 期，第 13 页。

宋国宾与俞凤宾属于西医同业者，又在同行业共同体内作为同事，二人皆致力于通过著述推动相关医学知识在近代中国社会的传播与发展。1937 年宋国宾编译出版《中英法对照医学辞源》（*Song Kou-Ping's French-English-Chinese Medical Etymology*）。该书有天主教文化名人马相伯的题词，伍光建、余岩的中文序，以及颜福庆（F. C. Yen M.D.）的英文序和宋国宾的法文自序。伍光建称赞宋国宾，"恪三先生以医名于时，往往以其余暇，作为论说，以贡献于医界；其文章之美，及其敢言与直言之概，与其议论久为读者所深佩……恪三医师，笃实君子也，负责之心尤重，其著此书也，每字必注其来源……"。[1]

宋国宾有关医学伦理问题的主要著述是，1933 年出版的《医业伦理学》一书。该书总售处为震旦大学；代售处有医药评论社、医师公会、康健杂志社、五定公司；由国光印书局印刷等机构。另有颜福庆等 14 人为其作序。该书引言先论"医业伦理学与普通伦理学之关系"：

> 普通伦理学示做人之道，医业伦理学示做良医之道。顾医亦人也。医业伦理原则，本不出普通伦理范围。然医为专门职业，普通伦理有时亦不能解决一切。譬如为人之道，忠恕而已。而医者于忠恕之外，又当具恻隐之新，慈善之念。是医者对于博爱救人之念，更当加人一等也。又如应诊、医秘、医业责任诸问题，何者当急，何者当应，何者当秘，何者当负，均非普通伦理学家所能置答。故医业伦理学实为一独立学科，应有专门之研究。[2]

另列有《医业伦理学》纲要：

> 医业伦理一言以蔽之曰：**仁义**而已矣。博爱之谓仁，行而宜之之谓义。故医家当具爱人好义之精神，始可与言伦理，请分论之。

[1] 伍光建：《<医学辞源>序》，见宋国宾编《医学辞源》，上海：医药评论社，1937 年。
[2] 宋国宾：《医业伦理学》，国光印书局，1933 年，第 1 页。

（甲）义之范围：

（一）无充分之学术才能，不敢置身医界；

（二）不为广告自炫，不制药品渔利；

（三）病家延请，准时而到，诊察必详，处方必慎，不为无益之诊视，以耗病家之诊金，不评谪同道之处方，以显自家之才力；

（四）不用危险药品，不授害人之方法；

（五）不得病者之同意，不施危险之手术，不为无益于病人之试验，不为伤害胎儿生命之堕胎；

（六）不循私情，发给不正确之证书，无正当理由，绝不露医事秘密，无故不增收诊费；

（乙）仁之范围：

（一）在绝对必要之时，对于贫苦病人，当免费诊治；

（二）对于绝望之病人，当婉告以危险；

（三）对于绝望之病孩，当使之受宗教洗礼（此条系对于有宗教信仰之医师而言）。[1]

宋国宾《医业伦理学》引言部分又附录：

（一）震旦大学医学院毕业宣誓（见前文）

（二）上海市医师公会医师信条

（甲）医师对于自己之信条：

一 永远不用仇制医药用品；

[1] 宋国宾：《医业伦理学》，第 1—2 页。

二 不为夸大广告，不营非义之财；

（乙）医师对于病人之信条：

三 病家延请，无故不可拒绝应诊；

四 无论贫富，悉心诊治，无所轩轾于其间；

五 不事堕胎；

六 不滥施手术；

七 绝对严守医业秘密；

八 弗循私情发给不正确之医事证书；

九 遇诊断困难，治疗棘手之病，应建议病家增延他医会诊；

（丙）医师对于同道之信条：

十 在非医界友人，或病家之前，勿任意评谪同道，以损其信用，而营非道义之竞争；

十一 同道偶有争论之端，应报告公会处理；

十二 本会会员有互相遵守本会信条之义务，苟或违反，当接受本会之劝告；

十三 医师公会，有保障会员利益之责，凡属本会开业医师，不当无故退出；

（丁）医师对于公众之信条：

十四 诊病之暇，宜出其所学，对于社会为医药卫生文字之宣传，与以正确之认识；

十五 国际战争之际，宜参加救护事业；

十六 传染病流行之际，应协助卫生行政机关，报告及指导民众以消毒隔离诸法；

十七 对于贫苦病人，当尽力免费诊治，以补国家救济贫民之不足；

（戊）医师对于学术之信条：

十八 温故知新，随科化之进化而深造，毋一得自足；

十九 开业勿忘研究，诊病当尽量为科学之检查，详细之记录，以期我国**医学有独立之一日**；

二十 新药介绍，宜出以审慎，非绝对无害者勿试用，非确有效用者，勿介绍。[1]

该《信条》于该会二十年（1931）春季大会通过，二十一年（1932）三月执委会修订。[2]在此有必要了解该会宗旨：甲，共策学术之进步；乙，助勉医师之道德；丙，促进及协助地方行政机关办理公众卫生事宜；丁，保障会员职业之权利发挥互助精神。[3]

宋国宾为该会会员，同时任职于上海震旦大学及巴黎巴斯德学院。1942年时又同时兼任该会常务执行委员之一和学术讲演专门委员之一，以及主任编辑委员。[4]

**基于中国伦理道德的"医业伦理"：宋国宾论医师人格**

---

[1] 宋国宾：《医业伦理学》，第 4—6 页。

[2] 《上海市医师公会会员录(附会章)》，民国二十五年十一月（1936）编订（*Directory of the Medical Practitioners' Association of Shanghai*, 1936），第 11—12 页。

[3] 《上海市医师公会会章（二十四年春季大会修正通过）》，参见《上海市医师公会会员录(附会章)》，民国二十五年十一月（1936）编订（*Directory of the Medical Practitioners' Association of Shanghai, 1936*），第 2 页。

[4] 《本会现任职员一览表》，《上海市医师公会会员录》（*Directory of the Medical Practitioners' Association of Shanghai, 1942*），1942 年。

宋国宾《医业伦理学》书正文共分四篇十六章：医师之人格（第一篇）、医师与病人（第二篇）、医师与同道（第三篇）、医师与社会（第四篇）；另有附录：《中医伦理学之一斑》（节录徐灵胎《医学源流论》）。

第一篇“医师与人格”，宋国宾从中国社会儒家传统伦理“仁义礼知”四个品德出发，论述“良医”必须具备的人格和才能，具体而言包括：学术才能、敬业、勤业、仪表言辞等四章。

第一章学术才能：宋国宾认为“学术”与“才能”是医师的“两翼”，不可偏废。所谓“学术”指“医学上必要知识”，强调行医的专业性和科学性；“才能”指“能善用其知识”，具体而言要求医师必须具备：判断力、审慎力、观察力、推想力、记忆力。[1]

第二章“敬业”主要反对的是：

（一）以敛财为目的以诈骗为方式的“江湖手段”，主要有两个种类：“走方郎中”以及利用报纸宣传，刊物广告的所谓“某病专家”；

（二）营业主义：

甲：与药房联络使病家向该处配药，而分润其余，其弊有三：子，医师方面：医师既令病家向某药房购药，则以后对于该药房药料之品质，无评论之自由；丑，药房方面：药房以分余润于医生，不得不故意加其药物之价；寅，病家方面；医者为多获盈余起见，虽非必要，常有开列贵重药品使病家购服之倾向，致病家受无谓之损失。

乙：发明良药，秘而不宣。俾他人不能仿制，以应全世界之需要，医者虽有此种专利特权，然而未免有伤仁惠；

丙：诊病之所，附设药室以售药，此在内地，大都如是，盖无配剂之药房，医师不得不兼任药师，固可谅也。奈不肖之徒，借此渔利，往

[1] 宋国宾：《医业伦理学》，第 7—9 页。

往诊金甚微，而昂其药价，病家以他处无可配合，惟有遂其要求，故医生以卖药起家者，实繁有徒也；

丁：投资药房，或投资于某种药品之制造。本非禁例，但易诱起医者贪利之心，而启滥令病人服用该药之弊；

戊：抄袭旧方，化名新药。冠以"某某特制"之名，以示与他药区别，沽名取利，为计诚工。此海上医家，所以仿行之者众也。

宋国宾反对的是以营利为主要目的的行医者，不论其为具有充足学术才能的资格医师还是江湖郎中。此外，他所针对的是彼时各地特别是在上海流行的医师钻营获利的不良现象。

第三章"勤业"，则指出医生这一职业是劳苦的，而作为医生应当有"侠义精神"、"牺牲主义"，学会"苦中作乐"。宋国宾将所乐者分为六种："甲，同一病症，变化无穷，诊病愈多，所知愈广，一乐也；乙，科学万能，病魔屈伏，回春妙手，能不自豪，二乐也；丙，沉疴顿起，寿命延长，病者感恩，歌功颂德，三乐也；丁，服务社会，功大酬微，为人难能，抑何高尚，四乐也；戊，慈悲为念，博爱为怀，苦海慈航，非我谁属，五乐也；己，为善之家，必有余庆，今世积德，报在将来，六乐也（此指对于宗教有信仰者而言）。"[1]

第四章"仪表言辞"则主要探讨医师应当在仪态和言辞方面多加训练，以亲和病人，有助于诊治过程的完善。

**"医业伦理"与社会道德——宋国宾论个人健康生活**

第二篇论医师与病人之间的关系，第五章讨论医生应诊时的义务、诊病的要素、应诊的时间、诊病过程中的美德、如何通知病情以及病人的待遇，医师如何举行会诊等诊疗过程中的具体注意事项；第六章则关注治疗方法，

[1] 宋国宾：《医业伦理学》，第 9—14 页。

主要是讨论医生如何用药以及催眠术在治疗过程中的应用。以上两章尚是对医生与病人发生直接接触时伦理事宜的讨论，本篇第七章则为“健康人事指导”，指向了普通个体的社会生活和私生活领域，讨论“改业与修业问题”、“独身问题”、“婚姻问题”、“婚前性的问题”、“人工避孕的问题”、“人工受孕问题”、“置妾问题”。这些问题突破了医学伦理道德的范围，而涉及至现代社会公共伦理道德的视界。

在这一章内，宋国宾特别批判“人工避孕”，这与他毕业于震旦医学院，并任教于此校的个人教育和职业背景不无关系。对比《震旦大学医学院生毕业时之宣誓》第五条“新马尔萨斯节育谬说，余必尽力辟之”，可见宋国宾对“人工避孕”看法的影响来源。宋国宾应关注以上问题的出发点是，“（一）其所指导须有益于健康；（二）毋表同情于有伤天理及有害善良风俗之事；（三）健康指导之中，常寓劝善之意”[1]，认为医师有责任指导与健康有关的“人事问题”。

**“医业伦理”与“医患矛盾”**

宋国宾曾任中华医学会业务保障委员会主席，该会专门负责处理医患矛盾的法律案件。1935 年宋国宾依据之前处理的案件编著《医讼案件汇抄》一书，以助医生”排难解纷，息事宁人”。[2]

宋国宾认为造成医患司法纠纷繁多的原因主要有四个：一是律师制度建立后，虽然保障了普通民众的法律权益，但一些律师以煽动离间医患为手段追逐私利，医生群体首当其冲；二是，法庭和法官对于相关案件，缺少“医理”知识，又因感情用事，造成偏听偏信；三是新闻舆论界，不辨是非曲直即报导医患矛盾消息，因而“减低医界之令誉，与社会之同情”；四是“医界内部之不团结”[3]，互相倾轧和争权夺利。

[1] 宋国宾:《医业伦理学》，第 52 页。
[2] 宋国宾:《医讼案件汇抄》“序”，南京：中华医学会业务保障委员会，1935 年。
[3] 宋国宾:《医讼案件汇抄》“跋”。

**宋国宾《医业伦理学》的参考书及思想来源**

对比晁伯英在震旦大学医学院教授"医业伦理学"的课程设置，可以发现宋国宾的《医业伦理学》一书在结构上与之有很多类似之处。

实际上，该书主要参考了四部著作，包括：晁伯英的法语 *Déontologie Médicale*，也即《医业伦理学》；另外两部法语著作，P. Legendre 的 *Déontologie* 以及 E. Martin 的 *Précis de Déontologie et de Médecine professionnelle*，前者为普通伦理学著作，后者专论医界伦理；另参考清代医家徐灵胎（徐大椿，江苏吴江人，1693~1771）的《医学源流论》一书，按照"医家对己问题"、"医家与病人"提炼了原书"医家论"、"医非人之可学论"、"涉猎医书误人论"、"医者误人无罪论"、"病同人异论"、"药误不即死论"等篇章内容。[1]可见，宋国宾的医学伦理思想主要来自震旦大学医学院的相关教育背景，但同时也积极吸取中医论著中隐含的相关思想。

## 三、余论

学界对于俞凤宾、宋国宾等人的医学思想和贡献多有论述，但少有提及他们的医学伦理思想与教会大学医学教育之间的关系。[2]

本文首先尝试初步梳理圣约翰大学和震旦大学医学院医学伦理教育的课程设置。两所教会大学作为近代中国医学教育的翘楚，皆重视"医德"在医学生培育过程中的重要性。但因源于不同的医学教育体系，这两所教会大学的医学伦理教育各自有着浓厚的欧美医学教育气息，也深刻地影响到了中国医学毕业生生的医学伦理思想。

[1] 宋国宾：《医业伦理学》，第 134—137 页；另参见，（清）徐灵胎著：《医学源流论》，刘洋校注，北京：中国中医药出版社，2008 年。

[2] 参见，谢蜀生：《中华医学会早期著名活动家——俞凤宾博士》，《医学与哲学》1995 年第 16 卷第 6 期，第 328—330 页；张进：《俞凤宾与近代中国卫生科学的传播》，《兰台世界》2015 年第 4 期；张斌：《宋国宾与近代医学伦理学》，《大连近代史研究》2013 年第 10 卷，第 484—490 页；张静娴，杨芳：《从<医业伦理学>看宋国宾的现代医德思想》，《吉林医药学院学报》2014 年第 35 卷第 4 期，第 278—281 页。

俞凤宾、宋国宾作为这两所教会大学医学毕业生的代表，在近代中国西医共同体中主动承担了建设自身群体医学伦理体系的任务。他们的论述在反映出教会大学医学教育烙印的同时，也体现了对中国传统医学伦理的继承和发扬，以及为解决彼时中国“西医”群体面临现实问题的自主意识，是中国医学伦理思想史发展过程中的重要一环。本文仅对教会大学医学教育中有关医学伦理的课程设置，以及接受了教会大学医学教育成长起来的近代西医代表俞凤宾、宋国宾等人有关医学伦理的论述做了初步探讨。以上课题仍有进一步讨论和研究的空间。

# 西道东传：湘雅医院及雅礼大学建筑设计考略

刘亦师（清华大学）

**摘要：**本文回溯西方医院建筑设计思想与方法的演进及其传入中国后的应用和调整，着重研究 1910 年代建成的湘雅医院和雅礼大学，考察其建筑设计方案的演替与建造的过程。

**关键词**：分离病楼布局 雅礼会 湘雅医院 雅礼大学 墨菲 中国样式

## 一、西方医疗建筑设计思想演变及其东传

在西方，医院与宗教一直密切相关。医院建筑最初是附属于教堂或教会社区的一部分，其设计并无独特之处，惟求空间敞阔以容纳病人并为其提供粥食[1]。能提供各种医疗服务、在设计方法和管理方式上独立于教会的医院产生于启蒙运动时期，逐步从附属或借用民房成为一种单独的建筑类型。通过实践，这时医院的布局已形成简单的"隔离病区"，将传染病人的病房与主体建筑分隔开，但多数科室和病房区仍集中甚至混杂在一起。此外，此时的医院随其规模日渐扩大，已有单纯的诊治医疗向医药研究和培训医护人员方面转型[2]，成为之后结合医院与医学院的建筑群体的出现奠定了基础。

医院建筑设计思想的重要转折发生在 19 世纪中叶的克里米亚战争中。开创了现代护理业的英国护士南丁格尔(Florence Nightingale, 1820-1910)在实践中提出病人的护理和休养在医院建筑中占有重要位置，且病房必须有充

[1] Barbara S. Bowers. *The Medieval Hospital and Medical Practice*. New York: Routledge, 2007.
[2] Grace Goldin. *Hospital: A Social and Architectural History*. Yale University Press, 1975.

足阳光并保证空气流通，同时在内部流线上为护理人员有效照护病人提供便利。根据这些要求，英国建筑师格尔顿（Sir Douglas Strutt Galton, 1822-1899）在南丁格尔的协助下，设计了世界上第一处现代医院，即位于伦敦的赫伯特医院（Royal Herbert Hospital）。（图 1）



图1 赫伯特医院鸟瞰，1865年

赫伯特医院在建筑设计中引入了“卫生”“洁净”“高效”等概念，并由建筑师在设计上实行了彻底的洁（手术室等）污（医护废物及尸体等）分流等设计手法，病房空间设计得高大轩敞，“隔离”的概念进一步得到彰显。为了尽量取得良好的自然采光和通风条件，在建筑布局上采取了“独立病楼式”（pavilion ward style）的形式，即将不同科室的病房集中布置在一幢建筑中，每幢这样的建筑在水平方向舒展延伸，以取得光照和通风效果。不同的病楼间再以较短的连廊相互衔接，并与门诊大楼连通。这种布局形式早已见用于西方教育建筑中，如杰斐逊设计的弗吉尼亚大学核心区——学术村（academical village）即为最早的例子之一，时在 1810 年代。（图 2）但在医院建筑中，这种布局形式和建筑设计方法不啻为“跃进式”和“革命式”的突破[1]，也成为之后医院设计的范例。在此“H”形（或工字型）构图基础上，又发展出“U”型和放射型等多种形式。

[1] Lindsay Granshaw. The Hospital in history. New York: Routledge, 1989.

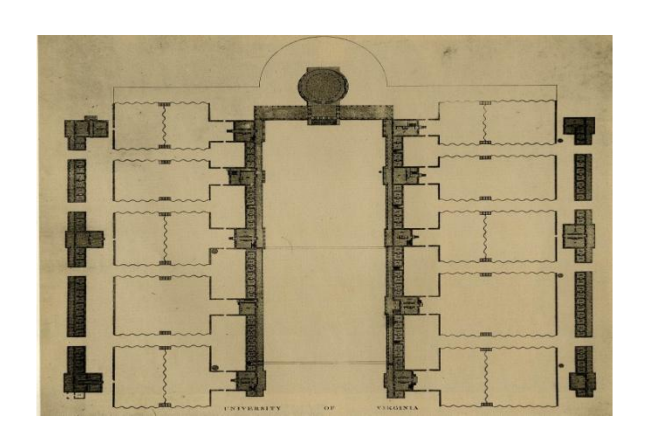



图2 弗吉尼亚学术村平面

我国历史上并未出现类似西方的“医院”建筑类型，近代时期最早的医院是清末医务传道、西学东渐产物之一。1835 年大陆首家医院（博济医院）创设于广东，1854 年后美国医师择址新建博济医院，采用的是西式建筑风格（图 3）。《南京条约》以后西式医院遂得“不必再被局限于帝国的一角，医院也不用再被限定在一个地点，被那里专制而无能的政府所疑忌，受到其约束和监视系统的保卫，只能跟有限的、不确定的人群打交道”[1]。




图3 博济医院外观，1890年代

来源: 琼斯·嘉惠霖. 博济医院百年.沈正邦译.广州:广东人民出版社, 2009.

[1] 嘉惠霖,琼斯. 2009. 博济医院百年（一八三五~一九三五）.沈正邦译.广州:广东人民出版社: 94-95

医院史研究专家 Michelle Renshaw 认为 1910 年代之前在华设立的医院是“没有建筑师的建筑”[1]，其建筑布局的确定与样式的原则系出传教士或医院主事者（均为西方人）之手，他们或为利于布道而建筑西方样式的外廊建筑，或不愿采取与当地风俗习惯差别过大而采取中国式大屋顶建筑，建筑策略各不相同。如 1880 年代建成的芜湖弋矶山医院采用了与博济医院类似的外廊式风格[2]（图 4），而公理会在华北的医院，如太谷仁术医院（图 5）、临清华美医院等（图 6），都采用的大屋顶形式。但不论外观如何，其平面均严格按照功能需求，对男女、洁污进行隔离划分，如弋矶山医院病房区底层为南区，二层为女区，平面布局且采用当时西方流行的“独立病楼式”。



图4 弋矶山医院，1890年代



[1] Michelle Campbell Renshaw. *Accommodating the Chinese: the American Hospital in China, 1880-1920*. New York: Routledge, 2005.
[2] 刘亦师. 中国外廊式建筑的分类与分布. 南方建筑. 2011/2:42-49.

图5 太谷仁术医院，2015年摄



图6 临清华美医院鸟瞰，2012年摄

1910 年代以后，随着西方在华活动范围日益扩大，采用“医务传道”的西式医院的数量不但增加，且由建筑师设计的大型综合医院（general hospital）逐渐替代了此前由“业余人士”建设的小医院。此外，传教士在中国开办医学院，培养医学人才，建立课程体系，西医教育逐渐地被中国人所接受，并被纳入中国近代教育体系之中。

## 二、雅礼会在湖南的各项事业与基本建设方针的确定

义和团运动之后，受“学生志愿者运动”（Student Volunteer Movement）的激发，美国多所著名的大学内掀起了一股来华传教的热潮。在 20 世纪的最初 20 年间，美国来华从事教育传教的人大幅增加。耶鲁海外传教会（Yale Foreign Mission Society，亦称 Yale Mission）即后来所称的“雅礼会”(Yale-in-China)[1]就在这一大背景下诞生。其成员皆为耶鲁毕业生，由耶鲁校友捐款维

[1] 1909 年耶鲁海外传教会正式更名雅礼会，取儒家经典《论语》“子所雅言，诗书执礼”。因其更体现了儒家色彩而一度招致湖南其他差会的批评，但耶鲁海外传教会于 1913 年最终决定将其正式名称改为雅礼会。

持其在海外传教的开销，致力于医疗和文化教育，成为独立于新教任一差会之外但与之密切合作的新型传教团体。

鉴于义和团运动的惨烈，其主要成员在建立之初一致认为雅礼会“虽不属任何教派，但在精神和教学中必须体现强烈的基督教特性，同时深切认同中国的所有优秀传统和儒学思想”[1]。决定在长沙开办学校和医院后，雅礼会于 1906 年首先在城内租用民房开设一所预科中学，即“雅礼学堂”（后改雅礼学校），旋又由已在印度行医经年的著名传教士胡美（Edward H. Hume）开办雅礼医院。由于胡美的医术超群，雅礼医院声誉渐著，湖南督军谭延闿等本地士绅也积极支持雅礼会在长沙扩大医疗活动并举办医学教育。后长沙当局与雅礼会于 1914 年签署了《湘雅合作协定》（Hsiang-ya Agreement），约定由雅礼会兴修医院、湖南政府则提供土地并划拨运营资金，俾使湖南的医疗和近代医学教育昌盛发展[2]。因此，由胡美募款兴建的医院和省政府筹建的医学院，还包括此后建立的男女护校，均以“湘雅”命名，而雅礼会此前兴办的中学和由之发展而来的大学仍用旧名，即“雅礼学校”和“雅礼大学”。综上，雅礼会抵达长沙后 10 数年间，陆续创建了中学、大学、医学院和护校共 5 个机构。（图 7）




图7 雅礼会在长沙实际建成的建筑一览, 1938年。湘雅医院、医学院和护

[1] Nancy Chapman. *The Yale-China Association: A Centennial History.* Hong Kong: The Chinese University Press, 2001: 3.
[2] 吴梓明. 义和团运动前后的教会学校. 文史哲. 2001/6: 93-98.

校位于马路南侧，雅礼中学和大学位于北侧。左侧浅红色部分产权不属雅礼会。

来源：Reuben Holden. *Yale in China: The Mainland, 1901-1951*. New Haven: The Yale in China Association, Inc. 1964.

## 三、 湘雅医院之创出

胡美于 1913 年返回美国休假并为雅礼会在华的各项事业筹集资金，专程拜望了他当年在耶鲁的同班好友、石油大亨之子哈克尼斯（Edward Stephen Harkness, 1874-1940），鼓动其为雅礼会捐资。哈克尼斯当时的兴趣主要在教育建筑上，曾投资兴建过耶鲁、哈佛等大学的诸多建筑，其“御用”建筑师是他的同班同学、以哥特复兴风格见长的罗杰斯（James Gamble Rogers, 1867-1947）。

与胡美的会谈，促成了此后哈克尼斯将兴趣转向医院和医疗事业，并此后数十年间在纽约等地投资兴建了一系列至今闻名遐迩的医院。雅礼会在长沙的医院建设方案是哈克尼斯投资的“第一处小医院”——湘雅医院。哈克尼斯赞助雅礼会 273,414 美金作为建设基金[1]，但要求医院建成后必须另建医学院，使该医院最终服务于医学院的教学[2]。

哈克尼斯同样聘用此前毫无医院设计经验罗杰斯为湘雅医院的建筑师。罗杰斯的设计参考了当时美国医院的布局形制，采用了经典的“分离病楼式”格局，即门诊主楼一字排开，四幢病房楼与之垂直的联并“冂”字型构图。因经费限制，最终仅完成两幢病房楼。（图 8、9）

[1] 212.
[2] Michelle Campbell Renshaw. *Accommodating the Chinese: the American Hospital in China, 1880-1920*. New York: Routledge, 2005: 80.

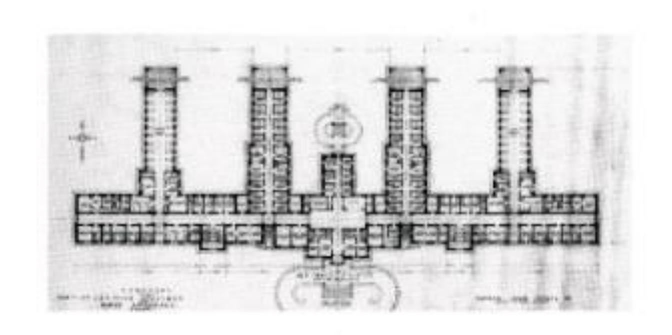


图8 湘雅医院平面图

来源：Aaron Betsky. James Gamble Rogers and the Architecture of Pragmatism. New York: the MIT Press, 1994: 213.

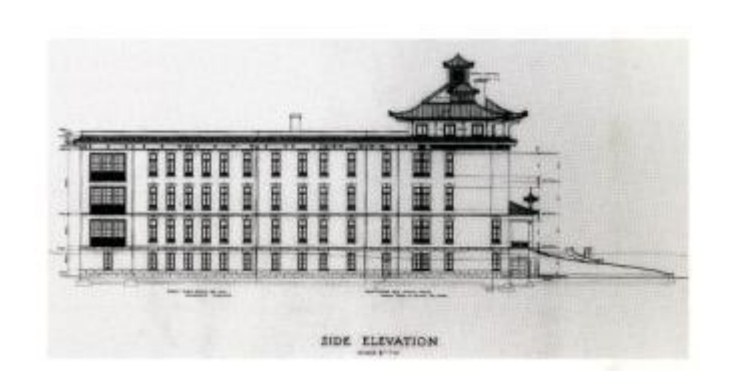



图9 湘雅医院立面图

来源：同上

与后来设计雅礼大学的墨菲一样，罗杰斯此前从未到过中国，但由于受雅礼会的影响（详下文），他没有采用他所熟悉的哥特复兴式风格，而是参考了雅礼会传教士带回美国的各种中国建筑的照片，在满足功能需求的四层大楼上加盖了突出主体建筑的阁楼，饰以“当地常见的屋顶装饰”。雅礼会最早建成的建筑——湘雅医院，其设计人罗杰斯（James Gamble Rogers）就是

在对中国知之不多的情形下，根据雅礼会的要求和指导做出的设计[1]，也是我国 20 世纪最早的大屋顶建筑之一。（图 10）由于长沙当地尚无与西方建筑师对接的建材供应商和施工监督，罗杰斯的设计在实际建造中可能被当地工匠加以改动。这些缺欠在墨菲后来的设计和建造过程中有意加以补正。



图10 湘雅医院外观， 1916年建成

来源：Yale-in-China Papers. RU232, Box154.

**四、雅礼大学的校园规划与早期建筑**

雅礼大学不但是墨菲在华的第一处设计项目，他更藉此得到美国公理会等新教差会及至中国政府的赏识，获得了一系列重要的设计委托，可见雅礼大学之于墨菲之重要性。但目前有关雅礼大学建筑的研究大多语焉不详，除将“雅礼”“湘雅”混为一谈外，常误以尚存的湘雅医院为雅礼大学的一部分；又多依据墨菲等最终修订的鸟瞰图，未将远景规划与实际情形区分开；尤其因未论及雅礼大学的建造过程、建成后的发展与毁坏，对读者造成了种种困扰。

[1] 罗杰斯由湘雅医院的捐资人、胡美的同学哈克尼斯(Edward Harkness)指定担任建筑师。当时罗杰斯已设计了诸多校园建筑如耶鲁大学哈克尼斯塔楼等，但当时他从未接触过医疗建筑也未到过中国。Aaron Betsky. *James Gamble Rogers and the Architecture of Pragmatism*. Cambridge: MIT Press, 1994: 211-214.

1．校园规划及建设方针之确定

雅礼会建成湘雅医院后，随着各项事业的发展，城内租用的房屋不敷使用，雅礼会在老城以北购置了土地，开始了新园区（雅礼村）的建设，力图通过规划方案，使教师和学生获得宽敞卫生的环境，更使上述 5 个在日常事务中关联密切的不同机构，在空间上互为犄角、遥相呼应，更好地连为一体。为此，位于纽黑文的雅礼会执委会（Executive Committee）[1]下专门成立了一个建设委员会（Building Committee），由执委会主席威廉斯(Fredrick Wells Williams)[2]兼任，负责筹措资金、制定建设方针及与建筑师协商联系。

建设委员会讨论最多的是建筑样式的选择。早在 1911 年 8 月，即已决定在新购土地的东部建设大学，"主要建筑应为二层，附带阁楼或气窗"，包括一座容纳 100 名学生的宿舍、一座行政楼、四座教授住宅，建筑样式和功能则应"遵从中国传统建筑中的最好的先例，同时与当前教学建筑的各项需求相一致"[3]。在各种信函、通告和宣传物中，建设委员会表示"除教育、医疗和宗教外，建筑本身也是传教的内容和目标，通过这些建筑，向中国人展现在应用最先进的美国式的规划和建设的同时，如何将中国建筑的精华保存下来"[4]，并明确宣称建筑样式"不仅仅是模仿中国建筑样式，也不会牺牲实用性或卫生去迎合那种样式，而是努力使我们的建筑尽量不体现出'外来性'(foreign)"[5]。

建设委员会采用这种中西融合样式的方针在传教士团体中引起了颇大争

[1] 雅礼会最初的最高权力机构是执行委员会。随传教任务逐渐淡化，1924 年托事会（Board of Trustees）取代执委会负责政策制定与募款，同时在长沙成立监管会（Governing Board），负责各部门日常管理。Nancy Chapman. *The Yale-China Association: A Centennial History*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2001: 28.
[2] 威廉斯父子两代人皆在耶鲁大学东方语言系教授中文。小威廉斯为耶鲁大学 1879 级毕业生，于 1902-1929 年担任雅礼会执委会主席，兼任建设委员会主席。他对墨菲早年在中国开拓设计市场起到关键作用。Reuben Holden. *Yale in China: The Mainland, 1901-1951*. New Haven: The Yale in China Association, Inc. 1964: 292.
[3] Mission Building Memorandum. 1911-8-24
[4] "Yale-in-China" Western University Movements in the Republic. *Far Eastern Review*. July 1914: 86-88.
[5] F.W.Williams. *Yale Mission, Seventh Annual Report (1913)*, p.14.

议。胡美一开始也持怀疑态度，认为应采用西方样式，使之象征其科学性和近代性。反对最力者是当时在雅礼中学任教、后来成为著名教会史家的赖德烈（Kenneth Scott Lattourette），他认为一方面当地的传统建筑装饰造价过高且维护不易，另方面中西杂糅的美学效果不佳，圣约翰大学即为失败之例。他认为应效法之江大学新建校舍的做法，即遵从西方建筑的建造方式和美学原则，仅需因应当地气候做局部调整如附加外廊[1]。

与之不同的，时任雅礼学校校长的盖葆耐（Brownell Gage）虽承认当时尚无令人满意的先例，但极力主张应大胆尝试创新。他援引启蒙主义思想家帕蒲（Alexander Pope）的名言“开创新物，莫落人后”[2]。盖葆耐并敏锐地指出，“中国现在被卷入近代化的潮流中，对他们的历史视若罔顾，弃其精华如敝帚。而我们的任务则应教会他们如何在他们悠长的历史和过往之上建设未来……这一举措将来必能真正赢得中国人的由衷敬佩”[3]。正是由于雅礼会传教士的这种远见卓识，才从客观上促成了“大屋顶”建筑的兴建，推动了中国建筑近代化的进程。

同样，建设委员会主席威廉斯曾给墨菲和丹纳提供了他自己在中国各地的照片作为设计依据。墨菲事后回顾说，“我和丹纳在 1912 年接受设计任务时，因没有先例可循，我们多少感到迷茫，但我们由衷支持执委会确定的采用中国样式的方针。……威廉斯教授帮了我们大忙，在他的建议下，我们决定不采用仅局部做成中国样式的西方近代建筑，而是直接从中国传统建筑的坛庙和门楼汲取灵感。他的私藏照片对我们帮助极大。”[4]

为了缓和针对“中国式”建筑不经济等反对意见，雅礼会鼓励建筑师采取北京附近敦厚且“更有节制”的大屋顶式建筑作为解决方案，与南方常见的华

[1] K. S. Lattourette to F.W.Williams. Yale-in-China Papers. RU232, Box130.
[2] 语出帕蒲《批评论》，原句为"Be not the first by whom the new are tried; Nor yet the last to lay the old aside."盖葆耐为雅礼会的 3 位创办成员之一，担任雅礼学校和雅礼大学校长直至 1924 年回美，其妹盖仪贞（Nina D. Gage）为湘雅护校校长。盖葆耐自始即主张中西融合式样，并说服胡美等人接受此观点。
[3] B.Gage to F.W.Williams. Yale-in-China Papers. RU232, Box130. 1912-8-29.
[4] H.K.Murphy. The Architecture of Yale-in-China. Murphy Papers. Year unknown.

丽装饰和浮夸的卷角区分开[1]。在威廉斯的建议下，墨菲专程前往北京故宫和天坛等地访查[2]，在他之后的建筑设计中都采用北方宫殿式为基本原型，其渊源则早在雅礼大学设计时已形成。

2.甄选建筑师及雅礼校园方案的形成与演进

墨菲因雅礼大学的成功而闻名，但最先进入雅礼会视野的却是墨菲的合伙人——丹纳(Richard Henry Dana)，雅礼校园的重要建筑物如教堂、图书馆等也均由丹纳设计。

雅礼会在 1910 年底购置了长沙城墙以北的土地，委托在汉口开业的英国建筑事务所景明洋行对之测绘，并开始挑选建筑师规划新校园。雅礼会早年的重要人物托克斯于 1911 年 9 月就致信丹纳[3]，提到长沙将兴建的新校园会使“东方建筑适应现代需求”，如其愿意仅收取设计成本(actual cost)，则雅礼会“很愿意为你提供这一设计机会。”[4]丹纳则在次日回信，按照雅礼会的提议接受了这一设计邀请[5]。事实上，茂旦洋行确实是按照成本收费，将盈利部分“捐给”雅礼会[6]。

雅礼校园的规划由丹纳和墨菲两人合力设计，后又经历了 2 次大的修改。根据景明洋行提供的测绘图，雅礼校园用地坡度不大，因此茂旦洋行最初制于 1912 年初的规划图将校园分为上、下两个部分，分别用建筑形成院落

[1] From the September 1914 Number of the Chinese Recorder Published in Shanghai. Murphy Papers. 1914-10-26.
[2] H.K.Murphy to F.W.Williams. Yale-in-China Papers. RU232, Box130. 1914-4-5.
[3] 雅礼会创办之初得到过耶鲁大学主任秘书斯托克斯(Anson Phelps Stokes)的大力协助。经斯托克引荐，雅礼会的几位创办人在 1901 年 2 月 10 日与美国长老会教会的负责人见面会商在中国传教事宜，后以在斯托克家壁炉前的这次会谈作为雅礼会正式成立的标志。Nancy Chapman. *The Yale-China Association: A Centennial History*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2001: 2.
[4] Stokes to Dana. Yale-in-China Papers. RU232, Box130. 1911-9-15.
[5] Dana to Stokes. Yale-in-China Papers. RU232, Box130. 1911-9-16.丹纳为哈佛大学毕业生并非耶鲁校友，他如何与雅礼会上层交识尚未见诸文献。但丹纳是虔诚的基督徒，1911 年结婚，其妻为纽约圣约翰教堂（圣公会宗）主教的女儿；斯托克斯本人则曾在 1900-1918 年间兼任纽黑文的圣公会教堂牧师。推测二人或最初通过教会关系相识。
[6] Murphy to Williams. Yale-in-China Papers. RU232, Box130. 1913-11-18.

（图 11）。校园中部用土方填平，拟放置全校最重要建筑即图书馆。校园的入口置于东南角。第一轮规划方案仅排布了教学建筑，未涉及雅礼方面关心的教工住宅，同时八角形的图书馆虽“与中国建筑很像”，但没考虑建造方面的困难。

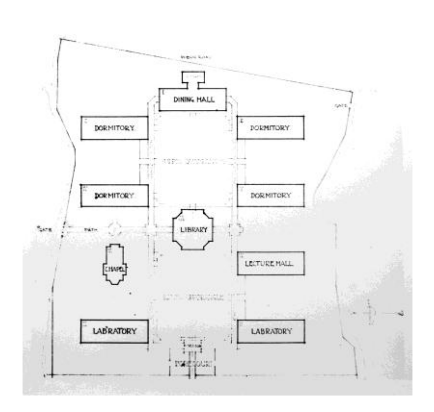



图 11 雅礼大学的第一轮规划方案，1912 年，与卢弥斯学校规划方案基本相同

来源：Henry Murphy Papers. Box4

在汇总了纽黑文和长沙方面意见的基础上，茂旦洋行于 1913 年 10 月形成了第二轮方案。虽然仍沿用了前次方案的上、下院落布局及，校门位置亦维持原样，但调整了教堂的位置，校园中心的图书馆改为 5 开间的宫殿式样。（图 12）这一方案考虑了带眷属和单身教工的住宅（茂旦洋行、建设委员会和长沙的雅礼会成员间往来对此讨论颇多，但未在总平面图上表达），是全校“最先动工建设的部分”。

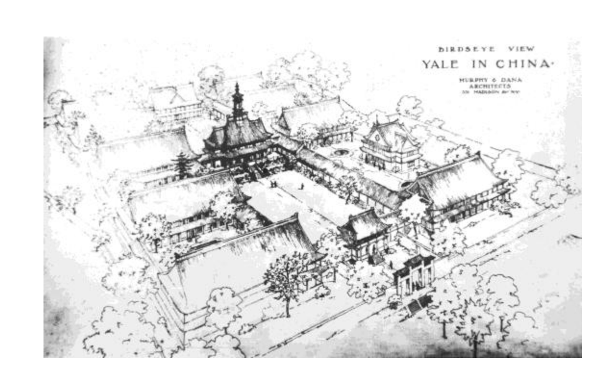
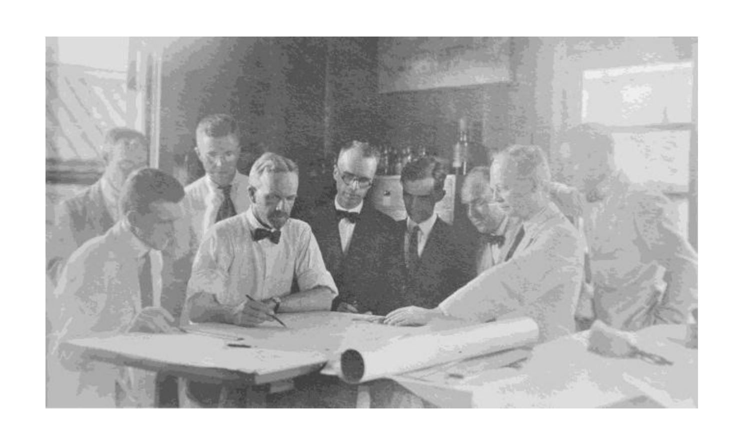



图 12 第二轮规划方案鸟瞰图, 1913 年

来源：Henry Murphy Papers. Box4.

墨菲在 1914 年 5 月初次来华，到长沙视察雅礼校园建设的进展（图 13）。他在现场发现用地的坡度较原先由景明洋行提供的测绘图平缓，因此将上、下两部分合而为一，且将校门改设在西南使流线从低处向高处延伸，形成"更加令人打动人心的轴线景观"。根据现场踏勘，墨菲于 1914 年 7 月返回美国后制定了第三轮规划方案。（图 14）新方案中主轴线纵贯用地，空间序列的高潮是位于轴线端部居中的图书馆，而同时添设了南北向的次轴线，将正在兴建的医院和规划建设的科学馆安排在这条轴线的两端，"使湘雅(的各项事业)与雅礼校园产生紧密的联系"[1]。这一最终规划方案成为雅礼建设的基本依据，这幅表达了建设愿景的透视图也被当作雅礼会的象征。



[1] Memorandum of Revisions in General Plan for "Yale-in-China" group resulting from Mr. Murphy's visit to Changsha in June, 1914. Yale-in-China Papers. RU232, Box130. 1914-8-5.

图 13 墨菲在长沙绘制图纸, 左起第 3 人为盖葆耐,第 4 人为墨菲,右起第 2 人为胡美，1913 年

来源：Henry Murphy Papers. Box4.




图 14 第三轮规划方案鸟瞰图, 1914 年 7 月

来源：同上

雅礼校园的礼拜堂是较早修建的建筑之一，它是由斯托克斯的姑母捐资、斯托克斯亲自委托丹纳设计的。丹纳非常重视这一委托，“虽然总被其他事情延阻，但我更愿享受做这一设计带来的乐趣，因此没有将之交给事务所的其他任何人”[1]，为此亲自勾画透视草图，室内采取中国传统建筑的平棊吊顶和圆柱。建设委员会批准了这一方案，但取消了教堂外的中国式门楼，并要求加上一座小尖塔并在纵向另加一开间[2]。这些意见都反映在建成后的礼拜堂上（图 15），它被用作信教师生礼拜和全校集会的场所，是雅礼大学及至整个

[1] R.H.Dana to A.P.Stokes. Yale-in-China Papers. RU232, Box130. 1913-1-15.

[2] Conference between Prof. Williams and R.H.D, Jr. Yale-in-China Papers. RU232, Box130. 1914-8-5. 1913-3-5.

雅礼会最广为人知的建筑之一。



图 15 丹纳设计的礼拜堂外景，1913 年

来源：Yale-in-China Papers. RU232, Box154.

另一处重要但未建成的建筑是图书馆。丹纳在 1913 年底曾着手图书馆的平面设计并绘制了立面图（图 16）和透视草图，“底层作为办公室，二层藏书采用开架方式对学生开放”，这一方案获得建设委员会的首肯。在雅礼校园透视图上所见的图书馆即为丹纳所做的方案。但由于资金短绌而被一再迁延，最终只在图书馆的位置上建了一座二层的临时饭堂。

除此以外，雅礼校园的各幢建筑，如学生宿舍和教工住宅，都是由茂旦洋行先画成透视图，再寄给在现场负责监造的斯坦利·威尔逊(Stanley Wilson)[1]，由他根据现场和材料供给情况加以修改，绘成供施工用的平、立面图。教工宿舍的样式根据建设委员会的意见，要求尽量多样化、个性化，也体现在实际的建成效果中。

[1] 威尔逊是由墨菲挑选出派驻长沙的监造建筑师(supervising architect)，在长沙工作了 3 年多(1913-1916)，负责监造湘雅医院及雅礼大学的各幢建筑，由雅礼会支付其薪酬。另由雅礼的两名毕业生协助其制图和监造。Brownell Gage. The Alumni and Non-graduates of Yale in China. Yale in China: "Ya-li". Year unknown. Murphy Papers.




图 16 丹纳设计的图书馆立面图，1914 年

来源：Yale-in-China Papers. RU232, Box154.

3.校园建设及其余绪

雅礼会在长沙城北购买的土地原为坟丘和洼地，又被分成许多小块，产权分散，因此雅礼会当局一直希望完整地将周边土地购入，进行全面建设。茂旦洋行制定规划时，雅礼大学的校园已占地 20 英亩[1]，但因价格等问题，其周边尚有大量土地未卖与雅礼会，甚至还有几块“飞地”包裹在雅礼校园中，产权一直不属于雅礼（图 7）。可见，规划中的宿舍楼等就位于尚未购得的地块上。土地产权问题也成为雅礼校园后来并未完全按照茂旦洋行的方案进行的原因之一。

在资金不足、内部分歧和图纸供应滞后等情形下，1916 年新校舍第一期工程竣工，“有二层楼的寝室一栋，礼堂一栋，教室一栋；有级别高的中外教员住宅七、八栋”，此外“有了一个很大的足球场和一个椭园形跑道”[2]。（图 17）雅礼大学开始逐步迁往新址。1920 年，雅礼会得到美国洛克菲勒基金会

[1] Reuben Holden. *Yale in China: The Mainland, 1901-1951*. New Haven: The Yale in China Association, Inc. 1964: 292: 61, 87-88.
[2]应开识. 西牌楼的“雅礼大学堂”. 雅礼校友会主编. 雅礼中学建校八十周年纪念册. 长沙: 湖南人民出版社，1986: 27.

的捐款，建成了韦尔奇科学馆(Welch Science Laboratory)，但所在位置及建筑平面形制均不同于茂旦洋行的规划方案。此时的雅礼大学包括 4 年制中学、2 年制大学预科和 3 年制大学三个部分，大学与预科合称雅礼文理学院(College of Arts and Sciences)，由盖葆耐和胡美相继任校长。“雅礼的建筑全都建在一起，在当时的华中地区是最摩登的”[1]。



图 16 雅礼大学校舍及运动场，远景为教授别墅，1923 年

来源：Yale-in-China Papers. RU232, Box154.

1926 年由于北伐战事和民族主义思潮及非基督教运动的发展，雅礼会一度暂停了在长沙的全部活动。由于种种原因，雅礼大学已难恢复，只能并入 2 年前在武昌成立的华中大学。中学则交由在湖南的新教差会（雅礼会亦为其中之一）合作办理，定校名为长沙私立雅礼中学校，沿用原有的校舍和设备办学，直至 1938 年因抗战军兴而迁往沅陵。

1942 年元月在第三次长沙会战中，日军轰炸长沙，致使雅礼校园和湘雅医院均遭毁坏。湘雅医院大楼受损相对较轻，战后经过修复一直使用至今。雅礼校园则损失尤巨，重要建筑如宿舍、教堂、科学馆等被大火烧得仅余残

[1]吴梓明、梁元生主编，马敏、方燕编:《中国教会人学文献目录第二辑:华中师范人学档案馆馆藏资料》，香港:香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心, 1997:6.

垣断壁，后又被夷为平地。至此，雅礼大学从名义到实体均消失不存。惟改革开放后雅礼中学恢复原名，但早已迁往新址，不复旧观。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

# 马根济与天津近代医疗卫生事业的起步

## ——从天津博物馆藏“新建养病院碑”说起

郭辉（天津博物馆）

**摘要：**天津博物馆收藏的“新建养病院碑”记录了英国伦敦会传教士马根济在天津行医和建立“总督医院”的过程，展现了他对天津近代医疗和卫生教育事业的巨大贡献。特别是首批留美幼童归国后，有一部分在马根济的倡议下进入新设的“总督医院附属医学校”学习，成为我国西医教育的开端。本文将结合天津博物馆藏有关文物和文献资料，来探究以马根济为代表的伦敦会医学传教士是如何通过影响李鸿章等中国社会上层，促进天津近代医疗卫生事业起步和不断发展的。

**关键词：**马根济、新建养病院碑、总督医院、马大夫医院

天津博物馆“中华百年看天津”展厅中展出着一块“新建养病院碑”。该碑 2003 年发现于今天津市口腔医院。后由天津市口腔医院捐赠给天津博物馆。石碑由碑首、碑身和碑座三部分组成，整体呈长方形。碑首正面为浅浮雕云纹装饰，中间刻有“博施济众”四个篆字；碑首背面为浅浮雕双夔龙纹饰。碑身正反面均刻有楷书文字，由于经过多年的风雨侵蚀，一些文字已经字迹模糊，辨别困难。但 1884 年张焘出版的《津门杂记》收录了该碑的碑记。现结合石碑，将碑文厘定如下：

*碑身正面:*

*新建养病院碑记*

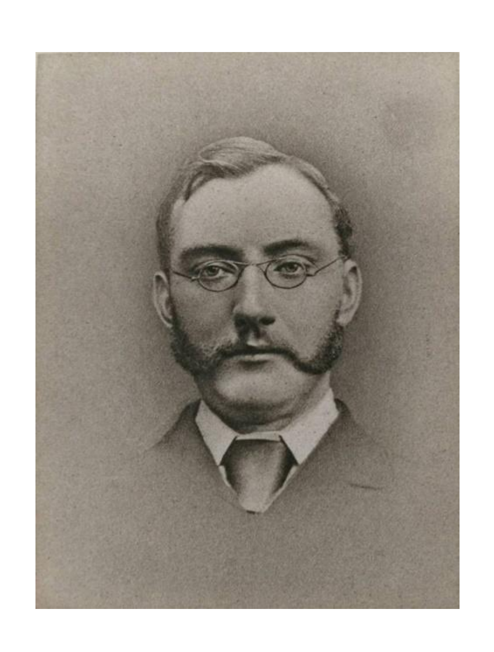
窃以四然察症，惟医方克达微。六气感人，忽药焉能有喜，此《周礼》所以医师之设，《月令》所以垂蓄药之文也。津郡素称善地，育婴堂、恤嫠有会，惠民善政，无不备举，独于施医一事阙如。蒙爵阁督宪李推民胞物与之怀，行济世惠人之政。俯念民瘼，爰思拯救，乃延英医马君根济，假馆曾公祠，施医舍药。求诊之人，络绎不绝。或投以丹丸，或与之针砭。痿痹则起以电机；赘疣则施以劀杀。疲癃尽起，微肿全除。凡局内之经费，皆中堂之仁施。万姓讴歌，四民感戴，而中堂仁惠之心有加无已。念沉疴之孱弱，赴局维艰；悯宿疾之阽危，就医宜迩。乃复命于紫竹林医寓之旁，捐建养病院一所。每年经费，悉出中堂恩施。阖郡官绅，亦各解囊襄助，于是量地布基，鸠工构宇，经始于己卯九月，落成于庚辰季秋。大厦宏开，登疮痍于衽席；善门广辟，起疾病以刀圭。将见三津苍赤，共乐春台；四境黎元，咸登寿城。是皆爵阁督宪之殊恩，乐善诸公之盛德也。爰勒文石，以垂永久，俾后之君子有所考焉。是为记。

龙飞光绪六年庚辰秋九月谷旦敬立

*碑身背面:*

斯院工竣于光绪庚辰之九月，至十一月朔行开院礼。是日李爵相亲临，中西官宪咸至。中国自运宪海关道宪而下四十余位。西国自各国领事、税司而下三十余位。马君援泰西例，上爵相德政颂。英、俄诸领事亦皆颂爵相之德。而爵相虚己不伐，归功众善。主宾酬酢，极为欢洽，洵有中外一家之概焉。爰勒于石，以志盛事。

文后还有“助银壹百两”等字样，应为捐款建院人员的名单。但因字迹模糊不可辨认。






马根济医生

天津博物馆藏《新建养病院碑》

“新建养病院碑”为我们了解马根济与天津近代医疗卫生事业的起步，提供了重要的物证和史料。下文将结合天津博物馆所藏有关文物和文献资料，来探究以马根济为代表的伦敦会传教士是如何通过影响李鸿章等中国社会上层，促进天津近代医疗卫生事业起步和不断发展的。

## 一、从“施诊所”到“总督医院”——天津西式医疗机构建设的起步

1807 年，英国伦敦会传教士马礼逊成为第一个来华传教的新教传教士，[1]以此为标志，英国伦敦会成为第一个进入中国传教活动的基督教新教差会。从 1861 年开始，伦敦会传教士艾约瑟（Edkins）、理一视（Jonathan lee）等相继来天津传播上帝的福音，开始了在天津的传教事业。由于医药事业在伦敦会传教方针中占第二要位，[2]因此，伦敦会向中国相继派遣了大量的医学传教士，马根济就是这些医学传教士中的重要一员，并成为天津近代医疗卫

[1] 罗伟虹:《中国基督教（新教）史》，上海人民出版社 2016 年版，第 43 页。
[2] D.MacGillivaray,A Century of Protestant Missions in China（1807—1907），p.9.参见罗伟虹:《中国基督教（新教）史》，上海人民出版社 2016 年版，第 108 页。

生事业的重要奠基人。

马根济（John Kenneth Mackenzie，约翰·肯尼思·麦肯齐）（1850-1888），英国苏格兰雅茅斯人。出生在一个虔诚的苏格兰基督教家庭，父亲曾是苏格兰长老会的长老，是家里的第二个儿子。1870 年进入布雷斯顿医学院学习，1874 年毕业并在爱丁堡医学院取得皇家外科医学院医师和皇家内科医学院医师资格。马根济很早就萌发了到海外传播基督教福音的理想。在一个偶然的机会，他认识了杜坎上校（Col-Duncan），并在其影响下成为了一名医学传教士。在他获悉中国患眼疾病人多，遂入英国伦敦皇家眼科医院深造。此时，一则刊登在爱丁堡医学传教杂志上的招聘启事引起了马根济的注意，伦敦会正在向爱丁堡医学院征集前往中国工作的医生，他随即报名参加。在有关人士的帮助下，通过层层考察，1875 年，马根济被英国伦敦会派往中国，并于是年 6 月 8 日抵达他在中国的第一个传教站——汉口。1878 年，由于马根济妻子无法适应汉口炎热的气候，身体状况急剧恶化，马根济写信给伦敦会希望换一个地方工作。同年年末，马根济收到天津传教士李理一视牧师的来信，邀请他到天津工作。[1]1879 年 3 月，马根济一家乘船经上海到达天津，接管英国伦敦会施诊所（英文称“Tien-tsin hospital”[2]）。

1860 年，第三次大沽口战役爆发，英法联军再次入侵天津，当时英国军队中有随军军医。联军占领天津后，英军建立野战医院为伤员服务。而按有关记载，野战医院不只一处。沃尔斯利在《1860 年对华战争纪实》一书中记载：“就在那里，额尔金勋爵于 1858 年曾签署过条约，并将那个寺庙改建为军队医院。”[3]而那个寺庙就是海光寺。天津博物馆曾在今天津海光寺二七二医院征集到一位英国军官的墓碑，该军官得了伤寒在此医治，于 1860 年 8 月 29 日死后葬在这里。因此天津城南的海光寺应该建立过英军的一个野战医院。英军随军牧师麦吉在回忆录中也写到：“没有什么比医院以及医务安排

[1] 李颖：《伦敦会传教士马根济简论》，《中华医史杂志》，2004 年 10 月第 4 期，第 221 页。
[2] Mrs.Bryson.John Kenneth Mackenzie:Medical Missionary to China.London:Hodder and Stoughton.1891.p. 174.
[3] 加内特·沃尔斯利：《1860 年对华战争纪实》，中西书局 2013 年版，第 94 页。

更让人满意的了，这些安排由缪尔医生规划，戈登医生随后执行，他以主治军医的身份跟随缪尔。他们在东郊郊区开辟了一大块空地，搭建了二十四五个非常舒服的病房，每个病房有六到十二张病床。"[1]由此看来这个野战医院应该建在天津城的东门外。1861 年 4 月 4 日，英国循道公会的殷森德牧师来到天津。他曾写到：1861 年夏季和冬季，军队中病人很多。英国驻军上尉戈登曾多次请其去为士兵看病，并称："当时的军医院在现在（1890 年）天主教堂的废墟那，也就是 1870 年修女们被残酷杀害的地方。"[2]所以今天津水阁大街天主教仁慈堂处当时也建有英军的野战医院。[3]




1860 年在海光寺去世的英国军人墓碑

根据随军牧师麦吉的记载：在英军占领天津期间，"通过私人捐赠，我们还在天津为当地人建立了一家医院。尽管自己在部队已有非常繁重的任务，第六十七团的兰普雷医生还是负责起医院日常管理的任务，第六十皇家来复枪团的杨医生也提供了有力的支持。让更过的人从疾病中解脱出来，成千上

[1] [英]麦吉：《我们如何进入北京——1860 年在中国战役的记述》，中西书局 2011 年版，第 210 页。
[2] [英]雷穆森:《天津租界史（插图本)》，天津人民出版社 2009 年版，第 38 页。
[3] 1860 年，英法联军入侵天津时，这里曾作为英国军队驻军地区被占用。1864 年，主持天津教务的天主教神父狄仁吉花费 82000 法郎在此处购买了一座宽敞宅院给仁慈会修女作为仁慈堂的用房。并于 1867—1868 年在此修建了教堂、孤儿院和医疗设施等建筑物，共计占地 7.8 亩，房舍 191 间。

万的当地人从中受益。"[1]可见英军还在天津建立了一家面向当地人的医院。而它应该就是伦敦会施诊所得前身，一般认为于 1861 年建立。[2]中英《北京条约》签订后，英军于 1861 年底从天津城区撤离，医院被迫关闭。尽管有人做过一些尝试去维持它，但是没有什么实际效果。1868 年 12 月 1 日，英国军队将医院的主管权转交英国伦敦会，改称英国伦敦会天津医院。[3]1869 年负责天津伦敦会事务的理一视牧师被授权在天津主要街道租了一个房子开设医院（英文称"hospital"），[4]并从北京的医院派来医生管理，为天津的外国人看病，[5]天津伦敦会施诊所又开始运行起来。

在马根济到来之前，该施诊所由一白姓中国大夫管理，他是医学传教士德贞（Dungeon）的学生。马根济接管这家施诊所后，发现医疗设备欠缺、资金匮乏，举步维艰，致使工作发展缓慢。他在给家人的一封信中写到："白大夫没有资金再采购药品了，在天津的外籍人士的捐赠连 1878 年的医院欠费都无法偿还清，更不用说 1879 年的费用了。我到天津的时候，这所西医诊所既没有资金，也没有任何药品。"[6]面对如此窘迫的状况，马根济经美国驻天津副领事毕德格（W.N.Pethick）的引荐，向直隶总督兼北洋通商大臣李鸿章递交了一份请愿书，建议建立一所惠及中国人的医院。李鸿章收到请愿书后，答应予以考虑，但迟迟没有答复。

1879 年 8 月 1 日，英国公使馆的海勒（Hiller）访问李鸿章，发现李鸿章因为妻子莫氏的病而愁容满面，海勒建议请西医来医治。李鸿章一开始并不同意，但后来又同意这一建议。通过美国驻天津副领事毕德格邀请来马根

---

[1] [英]麦吉：《我们如何进入北京——1860 年在中国战役的记述》，中西书局 2011 年版，第 236 页。
[2] 参见天津市地方志编修委员会：《天津通志·卫生志》，天津社会科学院出版社 1999 年版，第 340 页。
[3] 张维华：《马大夫纪念医院简史》，《天津文史资料选辑》第 38 辑，第 149 页。
[4] Mrs.Bryson.John Kenneth Mackenzie:Medical Missionary to China.London:Hodder and Stoughton.1891.p. 173.
[5] Mrs.Bryson.John Kenneth Mackenzie:Medical Missionary to China.London:Hodder and Stoughton.1891.p. 173.
[6] Mrs.Bryson.John Kenneth Mackenzie:Medical Missionary to China.London:Hodder and Stoughton.1891.p. 174.

济和天津海关总医官埃尔文两名医生来到李府，并破例进入内室为莫氏进行诊治，初见疗效。在这一治疗过程中，马根济又举荐美国卫理公会的郝维德小姐前来协助治疗。经过一个月的治疗，莫氏基本痊愈。[1]为进一步施加对李鸿章的影响，马根济和埃尔文请求为李鸿章进行了一次手术表演，李鸿章同意，并将地点设在总督衙门的会客厅前面的庭院中，参加观摩的除李鸿章外还有天津各级文武官员和驻津的外国使馆人员。马根济做了三例手术，两例是肿瘤切除手术，一例是兔唇修复手术。这三例手术十分成功。1879 年 8 月 31 日的《申报》以《西医神技》为题，对上述事件进行了详细报道。

马根济也开始得到李鸿章的支持，立即在总督衙门外安排了一间房屋供马根济用以施医救人。[2]此后两个月，马根济“在天津疗治多人，奇症俱应手而愈，由是声名鹊起，嗣以治疗者过多。”[3]于是李鸿章延请马根济在大王庙旁曾文正公祠内设立“阁爵督部堂施医处”，除礼拜外每日午后开门治病，有一西国闺秀称药量水襄理，并派亲兵守门，规模严整。“日逐来诊者，跛聋残废不乏其人。”[4]可见，“施医处”已被天津当地广大群众所接受。

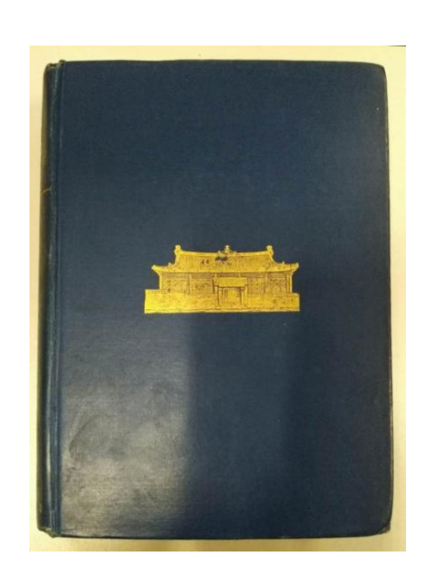
由于“阁爵督部堂施医处”还是相当于西医诊所，随着就诊病人的逐渐曾多，小小的诊所的承载力逐渐捉襟见肘，也难以收留远道而来的患者。因此，马根济想兴建一所规模更大、设备齐全的正规西医院。这一计划得到了李鸿章和其他天津地方官员的支持。根据马根济的记载，他治好了一名陈姓官员的痢疾，这位官员为表示感谢为马根济建立医院，随后李鸿章捐银 1000 两，天津地方政府的官员、绅商共捐银 4000 两，捐款者包括天津海关道周馥、长芦盐运使史余、天津道盛宣怀、开平煤矿、轮船招商局以及一些当地的盐

[1] Mrs.Bryson.John Kenneth Mackenzie:Medical Missionary to China.London:Hodder and Stoughton.1891.p.177.
[2] 刘祺:《马根济与西医在近代天津的传播（1879—1888)》,《历史教学》2008 年第 14 期，第 65 页。
[3]《设局施医》,《申报》, 1879 年 11 月 8 日。
[4] 刘祺:《马根济与西医在近代天津的传播（1879—1888)》,《历史教学》2008 年第 14 期，第 65 页。

商，包括在天津开设保赤堂牛痘局的华家。[1]



1879 年在天津紫竹林海大道旁建成的总督医院

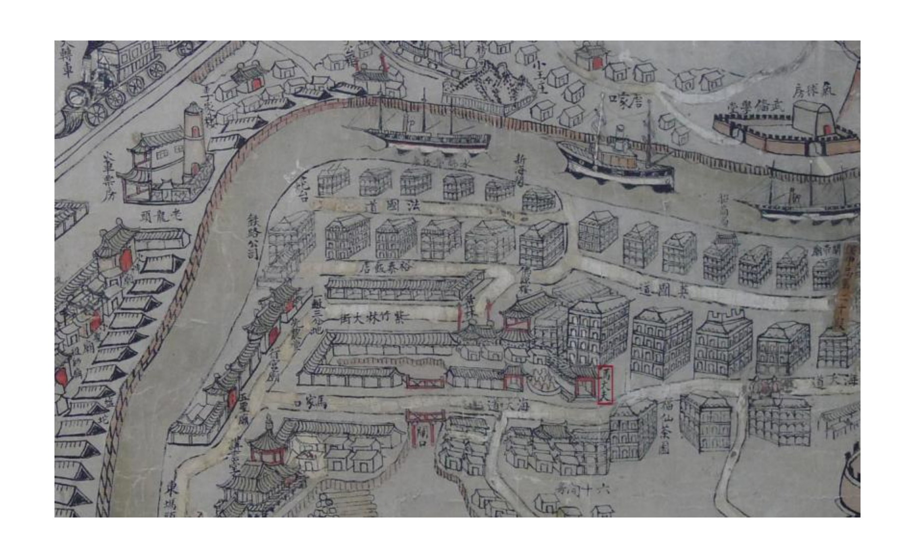


英文版《马根济传》

1879 年秋，医院在天津紫竹林海大道旁（地址为今大沽路天津口腔医院）

[1] Ruth Rigaski,From Protecting Life to Defending the Nation:The Emergence of Public Health in Tianjin,1859-1953,p.133.

破土动工，并“按照中国建筑的典雅布局设计，外表雕梁画栋，及其富丽堂皇。”[1]同年 11 月 30 日，工程竣工，英国人称为“总督医院”（Viceroy`s Hospital），天津博物馆藏“新建养病院碑”称其为“养病院”，《津门杂记》称其为“施医养病院”。在天津博物馆藏的 1897 年（光绪二十三年）绘制的《天津城厢图》中，在海大道旁标有“马大夫”三字，图中建筑也画为中式建筑风格，与总督医院的实际建筑风格相符，应该就是总督医院所在地。1895 年出版的《英法德租界全图》标明此处就是“马大夫医院”，可见，此时马大夫已经深入人心，天津人俗称的“马大夫医院”名称此时已经出现。



天津博物馆藏《天津城厢图》局部

1880 年 12 月 2 日，总督医院正式开院。李鸿章亲临主持开幕仪式并致辞。包括长芦盐运使司、海关道等 40 多名中国官员，及英德俄美各国领事、税司等 30 多名外国官员出席开幕式。开幕式上马根济按照西方惯例作李爵相德政颂，为表示对医院开幕的祝贺，李鸿章亲笔书写对联一副挂于医院大厅前：为良相，为良医、只此痌瘝片念；有治人，有治法，何方中外一家。[2]

[1] Mrs.Bryson.John Kenneth Mackenzie:Medical Missionary to China.London:Hodder and Stoughton.1891.p.379
[2] 张焘：《津门杂记》，文海出版社 1970 年版，第 227 页。

《益闻录》以《津郡病院落成》为题报道了此事，并对医院的布局和设施进行了详细介绍："合肥李爵相，于紫竹林地方建病院一所，鸠工庀材，已阅一载，于前月初一落成，规模宏敞，位置咸宜，院前建有牌楼一，中悬阁爵督部堂施医处。院内两旁，矮屋鳞次，为病人调养之所，中间大厅一，为宾客聚会之所，其窑炉丹灶，即置各种机器处，均井井有条，截然不紊，主是席者为西国马医生士。"[1]为我们再现了总督医院初建时的格局和布置。

总督医院主要由四部分组成：门诊部，大部分药品和医疗器械都由李鸿章捐赠。候诊室，购置了大量长板凳以方便病人休息。客厅，接待来宾和友人。病房，共能容纳 36 名病人。可分两类：甲等为小病房，有 4 间，每间只能容纳 3 人，主要接纳一些需要特别护理的政府官员和其他一些有身份的人；乙类为大病房，共容纳 24 人。除此之外，还有厨房灯其他辅助设施。医院"挂号房、司账房、诊脉发药之房、割症房（手术室）、养病房无不毕具。""房屋之轩敞、规模之整肃、药品之精良、器具之美善，可称完备矣。"[2]

马根济在开展医疗救治的同时还兼施种牛痘，戒除烟瘾。并将西方病院的病例制度带到了天津。"我们有一个非常厚的册子，其中的每一页都被编了号码。每一个病人的情况都是分页记载的，然后将写有相应号码的纸条交给患者。因此患者下次再来就诊的时候，则需要出示这张带有号码的纸条。"[3]马根济将每一个病人都建立一份病例档案的作法，全面提升了近代天津的医疗管理制度。

---

[1]《津郡病院落成》,《益闻录》第三册，1881 年 1 月 15 日，第 84 号。
[2] 张焘：《津门杂记》，文海出版社 1970 年版，第 227 页。
[3] Mrs.Bryson.John Kenneth Mackenzie:Medical Missionary to China.London:Hodder and Stoughton.1891.p.184




天津博物馆藏马大夫医院就诊牌

从 1879 年 2 月至 1885 年上半年，马根济共诊疗 3174 个普通病例，患者就诊次数达 10522 次，期间并接收戒烟瘾患者 3405 人。[1]此外根据马根济的记载，从 1886 年 1 月 1 日至 12 月 31 日，总督医院共接纳住院病人 556 人，治愈 549 人，死亡 7 人，每人平均住院治疗时间为 21 天。其中普通病人 28 人，神经系统疾病 34 人，代谢循环系统疾病 9 人，呼吸系统疾病 38 人，消化系统病人 78 人，生殖泌尿系统病人 26 人，骨科疾病 41 人，皮肤疾病 33 人，眼科疾病 164 人，外伤急救 29 人，其他各类疾病 76 人。马根济 1886 年还做了 589 例手术，其中眼科手术最多，共计 212 例，其次是脓肿切除，共计 77 例。

由于马根济每天十分忙碌。每天“六点半起床，七点四十五吃早饭，八点十五为医院所有人员进行授课，九点半到十一点学习论文，十一点到下午一点在医院工作，午饭后一般是在医学院讲授医学原理或者在医院进行外科手术。”到 1888 年，马根济大夫终因积劳成疾病逝，终年 38 岁。对于马根济的去世，马根济的继任者罗伯茨医生（Fredrich Charles Roberts，又名路博施)曾写道：“我已经认识到麦肯齐（马根济）医生的死使我失去了很多，我已经

[1] Mrs.Bryson.John Kenneth Mackenzie:Medical Missionary to China.London:Hodder and Stoughton.1891.p.389

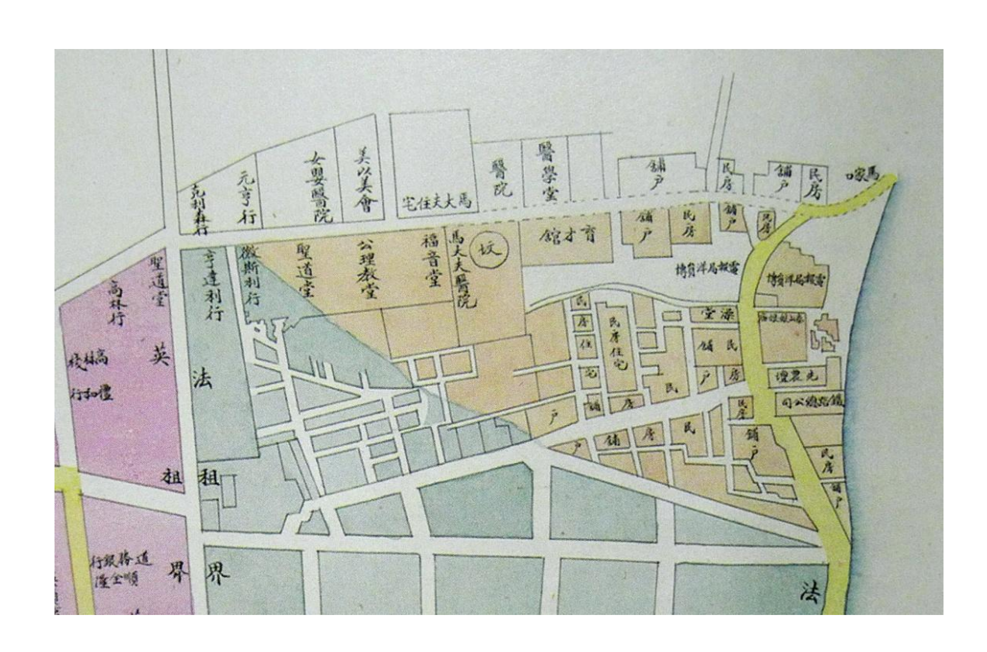
习惯依靠他，跟随他，深爱他，麦肯齐医生是一个充满了圣灵，具有强烈爱的人，有强大的号召力，深受人们的爱戴，他的病逝是伦敦传教会的巨大损失。"[1]

马根济逝世后，就总督医院的归属问题发生了分歧。路博施写道："有一段时间总督他们一直觉得支持医院的工作与完全的基督信仰不协调，并考虑撤回他们支持的可能性。""因此当今天麦肯齐医生病逝宣布死亡，总督认为是退出所有经济援助医院的一个有利机会。"[2] 由于医院的建设"完全来自中国人自己的资金"[3]，李鸿章等"声称所有建筑、药品和仪器属于他们。"[4]最后通过激烈的争论，医院被分作两处：原医院由英国伦敦会购回，在 1880 年的老建筑之内，俗称"马大夫医院",为 1888 年出版的《天津城至紫竹林图》中的"施医院"处。另一座由李鸿章在海大道对面建立，为《天津城至紫竹林图》中的"养病院"处，1893 年又改建为"天津储药施医总医院"。




1888 年出版的《天津城至紫竹林图》

[1] 陈秀春:《英国医生与沧州博施医院》，中国文史出版社 2016 年版，第 66 页。
[2] 陈秀春:《英国医生与沧州博施医院》，中国文史出版社 2016 年版，第 71-72 页。
[3] North China Daily News,1880-12-28
[4] 陈秀春:《英国医生与沧州博施医院》，中国文史出版社 2016 年版，第 71-72 页。



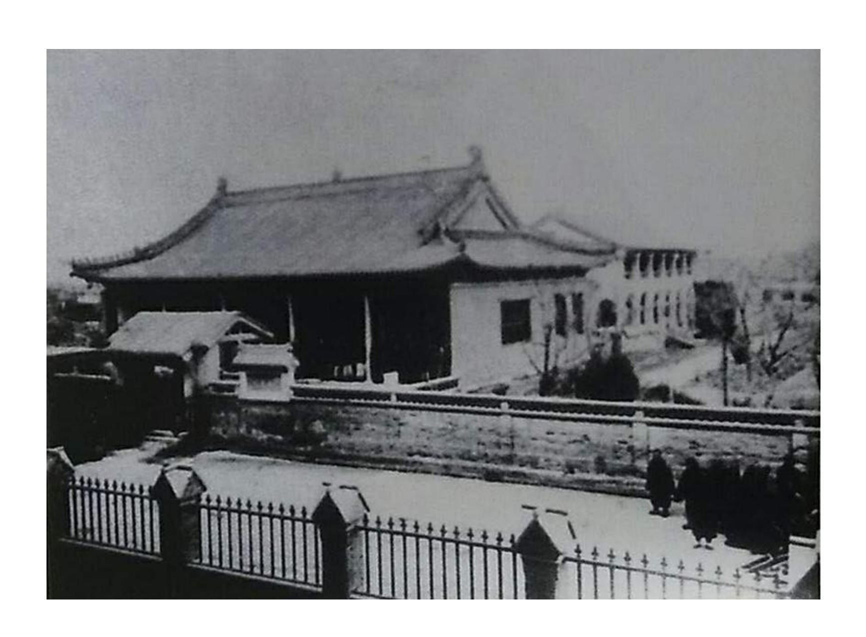

1895 年出版的《英法德租界全图》

有一点要说明的是位于大王庙旁曾文正公祠的“阁爵督部堂施医处”直到 1883 年在马根济的申请下才由李鸿章批准裁撤归并到位于紫竹林的“养病院”（即总督医院）。[1]可见 1883 年前，“施医处”更像门诊部，而“养病院”更像住院部。1884 年，马根济再次申请将“养病房”择地另建，空出房屋供“总督医院附属医学校”第二届学生日常教学使用。李鸿章批复：“将医馆房屋如何修整添建之处，委员勘筹。”[2]因此，从 1888 年出版的《天津至紫竹林图》可以看到，由于没有了“养病房”原来的“养病院”变成了“施医院”，而在海大道对面又建立了“养病院”。这也与前文提到的 1880 年树立的“新建养病院碑” 称“总督医院”为“养病院”，1884 年张焘出版的《津门杂记》又称其为“施医养病院”相佐证。由于 1888 年以后伦敦会与李鸿章分家的原因，1895 年出版的《英法德租界全图》将“施医院”变成了“马大夫医院”，“养病院”处改建成了李鸿章

[1] 顾廷龙、戴逸：《李鸿章全集》第 37 册，安徽教育出版社 2008 年版，第 224 页。
[2] 顾廷龙、戴逸：《李鸿章全集》第 37 册，安徽教育出版社 2008 年版，第 207 页。

所建的“医院（即天津储药施医总医院）”和“医学堂（即北洋医学堂）。”[1]

伦敦会购回“马大夫医院”后，于 1911 年，决定筹划劝募基金，聘请中外人士组成委员会，以英国领事为主席筹划新院的建筑事宜。经过由法租界工部局赞助将旧房屋全部拆除，天津市内的外商洋行，如德士古、怡和、美古绅、西门子和颐中等捐助了全部基金。1923 年伦敦会将原有的中式建筑拆除，改建了一座具有欧式风格的大楼，1924 年 1 月 18 日，新医院大楼宣告落成，为表彰马根济作出的贡献，医院更名为“马大夫纪念医院”。1937 年，抗日战争爆发，医院开始接收伤病和难民，并参加战地救护工作。1940 年，太平洋战争爆发后，该院被日本人占据改为“同仁会天津诊疗班”。1945 年抗战胜利后，国民党卫生局接管了医院，改为“临时第一医院”。同年 12 月 1 日归还伦敦会，恢复了“马大夫纪念医院”旧名。



1916 年的马大夫医院

[1] 天津市国土资源局:《天津城市历史地图集》，天津古籍出版社 2004 年版，第 65、71 页。


TAKU ROAD FRONTAGE.
On the left the Outpatient Block with the new Hospital behind.
In the centre the old Church; on the right the new Chuch.

1924 年改建后的马大夫纪念医院




1945 年马大夫纪念医院

在太平洋战争爆发前，英国基督教伦敦会曾先后派来以下人员主持马大夫医院院务：

罗伯茨（Fredrich Charles Roberts，又称路博施医生)1888 年-1894 年

史密斯（Geoge Purves Smith）1894 年—1906 年

伍德（Thomas Rirk Wood）1907 年—1912 年

皮克（Ernest Cromwell Peake）1907 年—1912 年

法林（Sewell S Mc Farline）1914 年—1916 年

皮克（Ernest Cromwell Peake）1916 年—1922 年

斯塔克利（Edwazd Joseph Stuckey）1922 年—1934 年

赖特（John Howard wright）1934 年—1936 年

斯塔克利（Edwazd Joseph Stuckey）1936 年—1938 年

利德尔（Robert Victor Liddell）1938 年

格雷厄姆（Keith I Graham）1939 年

米利奇（G.W.Mlilledge）1940 年

1945 年 12 月 1 日起由中国医生雷爱德任院长。新中国成立后，天津市人民政府于 1951 年接管医院，并更名为"天津市立人民医院"，为综合性医院。1952 年，金显宅教授被聘为医院顾问，创建新中国第一个肿瘤科。1956 年天津骨科医院并入，医院形成以骨科、肿瘤科为特色的专科医院。1971 年 2 月，骨科迁至天津医院（为当时亚洲最大的骨科医院），原医院成为肿瘤专科医院。1986 年，医院迁至卫津南路，更名为天津市肿瘤医院（为中国肿瘤学科的发祥地），原址后改为天津市口腔医院。马大夫医院成为天津如今众多著名医院的根。

**二、"总督医院附属医学校"——西式医学教育在天津的最早实践**

据张焘《津门杂记》记载："另有学习医理之塾，在院肄业，言曰医学馆，"该医学馆英文名为"总督医院附属医学校"（Viceroy`s Hospital Medical

School），这开辟了中国教育的新领域，也是我国西医教育的开端。

1881 年，马根济医生向李鸿章提出对撤回的若干名留美幼童进行现代医学训练，建立医学校。对于学校设立的初衷，双方完全不同。作为医学传教士，马根济从到中国的第一天起就一直致力于在医院中进行传教工作，而不仅仅满足医治病患，随着时间的推移，传教这个目标亦成为他所有工作的重中之重，这一点在其生命的最后几年尤为明显。[1]这些留美幼童可以熟练使用英语，在美国生活过一段时间，比较同意接受基督教的教义和伦理。马根济希望通过建设医学校来接触中国的精英阶层，即通过同西化的年轻人接触，借此扩大基督教的影响力，而并非单纯的为培养助手，以便腾出手来去天津周边地区传教。而李鸿章则是看到了西医对于西方以及日本军事上的显著作用。"西国军营、战舰各置医官，盖营阵之间，士卒用命，猝受伤痍，允宜即时医治；战舰则游行江海，或染疾病，无处延医，有医官随之，则缓急有恃，而士卒之勇气自倍。"[2]注重于为北洋水师培养医官人才，为军队服务。为得到李鸿章的支持，马根济将自己的计划包装成为大清帝国培养医学人才，这一点与李鸿章不谋而合。李鸿章旋即批示同意，全部经费行海防支应局拨给。该校按照中国式房屋添建五六间，以作学生住房。

1881 年 12 月 15 日，这所英文名为"总督医院附属医学校"的医学堂正式开学。当时的《教务杂志》评论说："医学堂的开设开辟了中国教育的新领域。"[3]学校第一届招收林联辉、金大廷、何廷梁、李汝淦、曹茂祥、周传谔、唐国安、刘玉麟共 8 名学生，全为归国留美幼童。学校教育形式、内容和质量与欧美的同类教育相比差距并不大。课程设置有化学、生物、物理、解剖学、生理学、内科学、外科学、产科、儿科、五官科、皮肤科和药物学，教学内容集中在生理、解剖、化学、外科和医药学，以中国社会流行且中医较

[1] Mrs.Bryson.John Kenneth Mackenzie:Medical Missionary to China.London:Hodder and Stoughton.1891.p.262
[2] 顾廷龙、戴逸：《李鸿章全集》第 37 册，安徽教育出版社 2008 年版，第 179 页。
[3] Editor.Diary Event in the far East.Chinese Recorder 1894.Vol.25.49.

难医治的疾病为教学重点。临床教学集中在皮肤科、眼科及儿科。[1]任课教师由马根济、天津海关总医官埃尔文和停泊在天津港口的英美海军军医官承担，临床教学在“阁爵督部堂施医处”（1883 年归并前）和总督医院进行。学制 3 年，学生每年要经过 3 次考试，主考人为一名与医学馆没有关系的西医担任，监考人则为李鸿章、天津海关道和 1 名李鸿章指定的会将英语的地方官员。

总督医院附属医学校首批学生原有 8 人。其中唐国安 1883 年春，借母亲生病回家探亲的机会，私自离校，脱离学籍。[2]刘玉麟也因病辍学，病愈后改任天津电报学堂教习。[3]所以，到 1885 年首批学生毕业时只剩下 6 名顺利毕业。经李鸿章的保举，赏给九品衔。下面将就这 6 名毕业生的情况做简要介绍：

林联辉（1862—1901），字俪堂，广东南海人。1875 年 10 月，作为第四批留美幼童在邝其照带领下，与弟弟林联盛一同赴美留学。入读麻省安都华市的菲立斯中学，在朴特尔小姐（Miss J. C. Porter）家中寄宿。由于朴特尔小姐是一位虔诚的基督徒，兄弟两人日常生活多受基督教熏陶。1881 年被迫中断学业归国后，到天津进入医学馆学习西医。作为马根济的得意弟子，1885 年以第一名的优异成绩毕业并留医学馆工作，李鸿章上奏朝廷，准“林联辉并请六品衔”。1888 年，马根济去世后，林联辉陈成为医学馆最高职位的医官。1893 年北洋医学堂建立，林联辉出任总办（校长）。1895 年 3 月，作为谈判代表团成员之一，随李鸿章赴日本马关谈判。李鸿章在马关遭受日本浪人小山丰太郎暗杀，子弹击中左颧骨，深入左眼下方。林联辉第一时间对李鸿章进行了救治。1900 年 7 月，八国联军进入天津，全城死伤无数，作为医生，林联辉救死扶伤，忠于职守，后不幸感染病毒，1901 年去世，终年 40 岁。

金大廷（1863—1900），字巨卿，上海虹口人。1875 年 10 月，作为第

[1] 李颖：《伦敦会传教士马根济简论》，《中华医史杂志》，2004 年 10 月第 4 期，第 223 页。
[2] 井振武：《留美幼童与天津》，天津人民出版社 2016 年版，第 171 页。
[3] 井振武：《留美幼童与天津》，天津人民出版社 2016 年版，第 175 页。

四批留美幼童在邝其照带领下赴美留学。1881 年被迫中断学业归国后，到天津进入医学馆学习西医。毕业后，充任直隶武备学堂医官，升为西医学堂监督。1900 年，八国联军侵占天津，时任京津铁路与旗兵学堂总医官的金大廷，在战地组织救护伤员时，不幸被流弹集中，坠河牺牲。

何廷梁（1859—？），字柱臣，广东顺德人。1872 年，作为首批留美幼童在陈兰彬的带领下赴美留学。在美期间，他是最早进入马修斯小姐家住学的一位幼童。后就读于北安普顿高中、菲利普斯安多佛学校、艾姆赫斯特学院等学校。后考入耶鲁大学。1881 年被迫中断学业归国后，到天津进入医学馆学习西医。1894 年甲午战争中奉召入伍，在北洋水师战舰上充当外科医官。由于何廷梁体弱多病，不适应军舰生活，战后退居广东，不久逝世于广州。

李汝淦（1865—？），字润田，江苏松江华亭人。1875 年 10 月，作为第四批留美幼童在邝其照带领下赴美留学。在菲利普斯埃克塞特中学、纽黑文市霍普金斯语法学校读书。1881 年被迫中断学业归国后，到天津进入医学馆学习西医。毕业后任军医，后入京奉铁路工作。在天津逝世。

曹茂祥（1865—？），上海浦东曹家宅人。1874 年 9 月，作为第四批留美幼童在祁兆熙的带领下赴美留学。初与朱锡绶住信司白尔野书馆，从阿福学习。后考入耶鲁大学。1881 年被迫中断学业归国后，到天津进入医学馆学习西医。毕业后担任海军军医。英年早逝。

周传谔（1863—？），上海嘉定人。1875 年 10 月作为第四批留美幼童在邝其照带领下赴美留学。1880 年在霍普金斯语法学校毕业，获拉丁文和书法第一名。1881 年被迫中断学业归国后，到天津进入医学馆学习西医。毕业后任职军医，后回嘉定，英年早逝。

1883 年第二届 4 名学生入学，都为香港师范学校的毕业生，1887 年毕业。第三届 12 名学生全为香港中心学校（HongKong Central School）毕业

生，由于英文程度低而延长了学习年限，其中两名转入电报学校。[1]

1888 年，马根济医生去世后，总督医院被伦敦传教会购回。李鸿章在总督医院对面“养病院”处创建了一所政府办的新医院，时称官医院。医学校随之就附属于这所医院。1893 年，李鸿章建立天津储药施医总医院，并在医院盖起新校舍，委托法国军医梅尼在“医学馆”的基础上创建北洋医学堂。第一届优秀毕业生林联辉任校长，天津税务署欧士敦医官监督一般医学事宜，一切费用从海防经费中支出。[2]




北洋医学堂师生合影

义和团运动爆发后，北洋医学堂暂时关闭。后经袁世凯恢复，任命屈永秋为总办，法国军医梅尼为总教习，恢复以后学生在校人数有 77 名，分为三个年级，修学年限为四年半到五年，学生全部享受官费，经费由海关道台开支，每年达两万数千两。[3]1915 年 10 月，学校划归海军部管辖，改为天津

[1] 毕乃德：《记天津医学堂》，《中国近代学制史料》，华东师范大学出版社 1992 年版，第 564 页。

[2] 张绍祖：《近代天津教育图志》，天津古籍出版社 2013 年版，第 61 页。
[3] 侯振彤：《二十世纪初的天津概况》，天津地方志编修委员会 1886 年，第 318 页。

海军医学校。1933 年，天津市长周龙光擅与驻津法国领事签订有损主权的协约，将该校地产让与法租界，许其拆除以改筑马路，学校被批停办。[1]

据《天津海军医学校历届毕业生名单》显示，总督医院附属医学校、北洋医学堂、天津海军医学校为前后继承关系。从 1881 年医学馆开办到 1933 年天津海军医学校停办，共有毕业生十六届，毕业生 218 人。

《天津海军医学校历届毕业生名单》[2]

第一届计六名

林联辉、金大廷、何廷梁、李汝淦、曹茂祥、周传谔

第二届共计四名

徐清华、麦信坚、届永秋、黄宝森

第三届计九名

郑文祺、赵显扬、何守仁、关景贤、尹端模、钟景儒、吴广辉、钟穆生、陈沛熊

第四届计十三名

章锡如、钟文邦、唐文源、经亨咸、唐乃安、姜文熙、柳资生、李延生、陈怀皋、虞顺德、王培元、倪文德、周维廉

第五届计十二名

谭其濂、吴其芬、萧杞楠、吴为雨、徐英扬、左汝谦、王文藻、关景星、

[1] 陈景芗：《记天津海军医学校》，《中国近代学制史料》，华东师范大学出版社 1992 年版，第 565 页。。

[2]《天津海军医学校历届毕业生名单》，《中国近代学制史料》，华东师范大学出版社,第 566-568 页。

黎树荣、温秉文、游敬森、汤辅民

第六届计十一名

何根源、梁静昌、陈世华、佘华光、司徒元宗、姚启元、黎树贵、周贵生、王恩绍、汤富礼、吴桂良

第七届计八名

李应棠、施秉常、侯光迪、全绍清、黄毅、谢应瑞、陆昌恩、谢康龙

第八届计十名

冯志铭、许世芳、邓祥光、张廷翰、黄敬业、邓松年、冯润发、严汝麟、林基、屈家璠

第九届计十三名

施伯声、张承学、关衍辉、李锡康、刘光榆、孟广仁、张蕴忠、宋廷瑞、冯国宝、吴解、刘湛科、孙葆璐、梁九居

第十届计二十六名

敖恩溥、何宗光、陆存煊、黄维青、高长訚、陈基良、秦旭昌、吴乔森、力树萱、吴国卿、林圣级、林绵华、梁承藻、刘湛燊、唐棣春、何伯荣、罗汝藩、陈泰谦、朱毓芬、林炎武、陆镜辉、刘秦鳌、陈灿、蔡华昌、程建章、刘承瑞

第十一届计十四名

徐齐嵩、王崇先、施纬常、林兰森、魁文山、沈鸿翔、陈敬安、池博、邓贤祥、江汝楫、邓瑞华、张凤藻、胡世良、陈琰英

第十二届计十一名

吴慕先、王大澜、陈静、刘占鳌、朱家楣、朱世英、许绍翰、翁文澜、徐维华、谭鋆、孙绍裘

第十三届计十五名

张玉堂、陈煦、黎宗尧、伍伯良、陈冠嶂、储义明、李碧、霍启章、闻方志、沈祖垚、俞祖光、阎世华、池石青、方家则、林仁义

第十四届计二十四名

尚文基、宋维藩、瞿俊升、蔡鸿、陈崇德、潘树勋、王祖祥、王会杰、徐仲吉、罗华杰、王祖德、阎锡堉、田大文、林天心、马粹、邓广熙、孙玉瑸、魏毓麟、叶树棻、陈云韬、石蕴珍、余有庆、邓宇清、刘勋选

第十五届计二十一名

熊科贤、任允中、陈绍贤、沈嘉善、张化民、凌世德、杨延龄、周柏龄、陈章宪、王德风、景恩棫、葛南樛、李飏延、潘为杜、徐长锐、戴芳渊、张江槎、从鸿藻、许启良、吴祥骥、高景勋

第十六届计二十一名

叶宗亮、王鹏万、崔德富、吴伟权、王鸿勋、林柏章、蔡修敬、葛馥庭、张忠信、蔡方进、王嘉祥、贾富文、张芗槎、翁文渊、卢则民、梁树芳、冯英镇、王楷、章名鸿、俞维新、康德

## 三、结语

总之，作为英国伦敦会医学传教士，马根济来到天津后，在争取到直隶总督李鸿章的支持后，开始了其医学传教活动。他依靠李鸿章等天津上层人士相继建立了“总督医院”和“总督医院附属医学校”，开天津近代医疗和卫生教育事业之先河。虽然马根济从事这些活动以传播上帝的福音为宗旨，李鸿章也以推动富国强兵为军队培养医官为目的，但是不同的出发点，催生了西医

在天津的不断传播和推广，并推动了天津近代医疗卫生事业的起步。马根济去世后，伦敦会与李鸿章分道扬镳，脱胎于“总督医院”和“总督医院附属医学校”母体的天津储药施医总医院和北洋医学堂相继建立，促使中国人走上了自己在天津建设医疗卫生事业的道路。以培养 8 名归国留美幼童为开端到天津海军医学校停办，大量的医学人才也被培养出来，为以后天津近代医疗卫生事业的发展打下了坚实的基础。

# 教会大学、洛克菲勒基金会与近代农村乡村建设运动（1934-1944）

张瑞胜（美国普渡大学）

**摘要：**民国时期教会大学对于农村的乡村建设运动投入了极大的热情，然而由于资金短缺一直没法形成全国范围内的整合效应。而自洛克菲勒基金会从1913 年建立开始，洛克菲勒家族就对中国的慈善事业怀有一套明确的目标。为了解决当时日益凸显的中国农村问题并尝试提高农村人口的生活质量，洛克菲勒基金会资助了燕京大学，南开大学，清华大学，北京协和医学院，以及晏阳初领导的中华平民教育促进会，在 1934 年成立了第一个中国农村综合建设项目-华北农村建设协进会。本文通过分析教会大学和洛克菲勒基金会在中国农村综合重建的目标、过程以及影响，为我们研究西方民间组织包括基督教会大学和私立基金会，在重塑非西方社会时的努力和面临的重重困难提供了具体案例。协进会为发展现代化中国农村做出了巨大的努力，然而连年战乱、政局不稳定以及资金短缺皆阻碍了其雄心壮志。1944 年，洛氏基金会结束了对中国农村乡村建设的资助，而该运动对近代中国农村社会的影响至今仍广受关注。

**关键词：**教会大学、洛克菲勒基金会、乡村建设

民国时期教会大学对于农村的乡村建设运动投入了极大的热情，但受制于资金、区体制限制一直没有在全国范围内形成整合效应。而洛克菲勒基金

会从 1913 年建立开始就对中国的慈善事业怀有一套明确的目标。他们给北京协和医学院支持了大量的援助并在 1917 年帮助其成为中国的第一个正规的西医学院。北京协和医学院也被约翰·洛克菲勒极度赞扬为"A Johns Hopkins for China (中国的约翰·霍普金斯大学)。"而中国在此时还是一个以农业发展为主的国家，在二十世纪初，大约百分之八十五的中国人口依靠农业谋生。在中国向现代化社会的转变以及工业化的进程中，大量的农业人口的温饱问题以及正常生活需求被忽视了。为了解决当时中国农村问题的日益加剧并尝试提高农村人口的生活质量，洛克菲勒基金会理事委员会在 1934 年批准了第一个中国农村综合建设项目。通过分析洛克菲勒基金会在中国农村的目标、过程以及影响，为我们研究西方民间组织在重塑非西方社会的努力和面临的重重困难提供了具体案例。洛克菲勒基金会的农村重建工作对于中国农业专门人才的培养和实践、西方先进农业教育与科研体制的引进、国际援助合作理念的传播都具有重要意义，然而连年战乱、政局不稳以及资金短缺皆阻碍了洛克菲勒基金会发展现代化中国农村社会的雄心壮志。1944 年，他们结束了在中国大陆的农村项目并于 1949 年从中国大陆撤离，而他们对中国农村社会的影响至今在国际学术界仍广受关注。

## 一、洛氏基金会的尝试

人们自然会问的第一个问题，为什么洛氏基金会试图重新塑造中国的农村治理呢？通过梳理洛氏档案笔者可以得到的结论是，他们认为当时的中国拥有较有利的社会和政治经济环境。

洛氏基金会国际卫生部在华代表 John B. Grant 先生在他的报告中称"[China] is one of the few countries in which the government is itself trying to institute marked social-economic changes.(中国是世界上国家中少数政府自己正试图开启显著的社会经济变革之一。)"[1] 此外，洛克菲勒基金会认为，目

[1] J. B. Grant, Principles for the China Program, March 1935, P1, Series 1, Box 22, Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, Rockefeller Archival Center (RAC).

前民国政府鼓励并引导不论级别和形式的民间援助和国际合作项目。“There is a growing group of Chinese leaders in the field of reconstruction who might welcome assistance from the RF and to whose thinking in turn the RF might lend some helpful direction. (在农村重建领域有越来越多的中国领导人欢迎来自洛克菲勒基金会的援助，他们也相信洛克菲勒基金会给中国农村建设带来一些有益的指导。)”[1] 民国政府越来越认识到需要重视农村日益凋敝的问题，希望协进会的工作可以帮助宣传推广蒋介石的“新生活运动”[2]，扩大他们在广大农村地区的影响力和控制力。Selskar M. Gunn 先生，作为洛克菲勒基金会的中国项目总负责人，他曾强调：“It is fair to state our relatively small efforts in this direction during the past year have a significance entirely beyond the financial outlay. (在过去的一年里，公平地说，我们相对较小的努力获得了明显的成效，其意义是完全超出援助支出的。)”[3]

第二个原因是洛克菲勒基金会对与美国和中国高校的合作十分有信心。当时，在美国包括哈佛大学、雪城大学、北卡罗莱纳大学、明尼苏达大学等众多旗舰大学，对开发社会科学在现实社会中的应用展现出越来越大的兴趣，特别是是在管理学领域。 他们认为，教授通过这样的实践方法可以使他们获得学习社会和经济问题所需的第一手经验。 与在实验室研究自然科学的同事们类似，社会科学家们也获得了他们在校园里无法获得的机会。此外，通过一些合作项目，本科生和研究生可以进行自己的观察和调查，这使他们有机会分析并探讨周围的社会经济机制和现象，以便为他们未来的公共政策立场做出更实际的准备。洛氏基金会、福特基金会、卡内基基金会等众多私立基金会为这些大学贡献了大量的财力物力支持，当然这也符合美国应用社会科

[1] J. B. Grant, Principles for the China Program, March 1935, P1, Series 1, Box 22, Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, Rockefeller Archival Center (RAC).
[2] 新生活运动是由蒋介石领导的中华民国政府于 1934 年至 1949 年推行的公民教育运动。在蒋介石 1934 年 2 月 19 日发表的演讲《新生活运动之要义》中曾这样定义该运动：“我现在所提倡的新生活运动是什么？简单的讲，就是使全国国民的生活能够彻底军事化。”
[3] S. M. Gunn, the letter to Raymond B. Fosdick, September 1936, P1, Series 1, Box 22, Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, RAC.

学研究越发受到社会主流重视的学术大趋势。

洛克菲勒家族进入中国后，他们在 1917 年建立了北京协和医学院（PUMC），并慷慨赞助一系列社会慈善活动，后来又通过各种资金渠道支持很多大学的农业农村研究项目。洛氏基金会通过其下属的国际教育董事会为康奈尔大学和金陵大学的作物改良合作计划（1925-1931）[1]提供了五年的资金支持。然后从 1931 年至 1935 年洛氏基金会又为何廉领导下的南开大学经济研究所提供了为期五年的拨款，每年补助一万五千美元上下，[2]数额最高时差不多相当于该所每年 1/3 的预算款项。[3]与此同时，他们也提供资金支持了燕京大学社会系在 1930 年创办的的“清和社会实验区”的乡村调查工作。[4]这些成功让他们意识到“ the opportunities along these lines are now being developed and in some respects they are even greater than in the United States.(沿着这个发展方向的机遇在不断的增加，而且在某些方面，它们甚至比美国更有前景。）”[5] 因为在百废待兴的中国，大学甚至有可能在农村基层获得基层政府的实际管理和运作。通过和地方政府合作，他们可以推荐大学教授到一些地方行政职位上工作，其中包括“magistrates, commissioners of education, civil affairs, etc.(治安官、教育专员、民政事务专员等）”[6] 洛克菲勒基金会相信，这些草根政府职位的治理经验在社会学和管理学实践的初期阶段是必不可少的，但这些经验在美国的既有政治体制下很难得以实现，因而中国的尝试更是不可多得。如果他们能够成功建立有代表性的农村现代化模式，就可以把落后和积弱的中国作为一个整体来拯救，在全国范围内推广并

[1] 该计划由下属洛氏基金会的 International Educational Board (IEB) 国际教育董事会提供资金支持，并由该董事会与康奈尔大学、金陵大学签订了五年的合作计划。

[2] 黄肇兴、王文钧：《何廉与南开大学经济研究所》，《文史资料选辑合订本》，第 35 卷第 102 辑，北京：中国文史出版社，中国人民政治协商会议全国文史与文学委员会编，2011 年，第 94 页。

[3] 何廉：《何廉回忆录》，朱佑慈等译，北京：中国文史出版社，1988 年，第 50 页。

[4] 张鸿钧：《燕京大学社会系清和镇社会实验区工作报告》，《乡村建设实验》，第一集，第 69 页。

[5] Items in connection with current China Program were presented, together with a statement of progress, April 1937, P3, Series 601, Box 10, Folder108, Rockefeller Foundation Archives, RAC.

[6] Items in connection with current China Program were presented, together with a statement of progress, April 1937, P3, Series 601, Box 10, Folder108, Rockefeller Foundation Archives, RAC.

扩展这些项目。因此，洛克菲勒基金会乐观地认为“ the experiment of the North China Council may be significant outside of China.( 华北农村建设协进会的试验可能在中国之外也具有重大的意义。）”[1]这样影响当地政府的援助模式也会给洛克菲勒基金会之后在全世界范围内的慈善活动提供一个有力的榜样和借鉴。

## 二、华北农村建设协进会 1936-1942

在华北农村建设协进会的名义下，洛氏基金会尝试把这些多方长期以来的设想整合为一并启动相应的工作。然而，在华北农村建设协进会成立之前，教育界针对农村发展问题已经尝试了自己的努力，各地发起了乡村建设和平民教育运动。他们先是尝试设立各种实验区，包括 1926 年黄炎培在江苏昆山成立的“徐公桥乡村改进试验区”；1929 年晏阳初在河北定县设立的“第一乡村社会区”；江苏省立教育学院在无锡分别于 1929 年成立的“黄巷实验区”和 1932 年设立的“北夏普及民众教育实验区”和“惠北实验区”；梁漱溟领导的山东乡村建设研究院 1931 年在山东建立的“邹平乡村建设试验区”；中央农业推广委员会和金陵大学在 1930 年联合创办的“乌江农业推广实验区”；山东齐鲁大学 1927 年设立的龙山实验区等等。[2]1927 年陶行知在南京创办的晓庄学校也被认为是“改造中国乡村的试验机关。”[3]随后，1932 年南京国民政府第二次全国内政会议召开，并通过了《县政改革案》，肯定了全国范围内兴起的乡村建设运动，同时设立了五大县政建设实验县，包括河北的定县，山东的邹平，菏泽，江苏的江宁和浙江的兰溪。[4]其中以山东和河北影响力较大，以至于“一谈起乡村建设运动的理论，往往就会联想到邹平的山东乡村建设研究院的梁漱溟先生，而一谈到这个运动的实验工作，又多会联想到晏阳初先生所

[1] Items in connection with current China Program were presented, together with a statement of progress, April 1937, P3, Series 601, Box 10, Folder108, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[2] 郑大华:《民国乡村建设运动》，北京：社会科学文献出版社，2000 年，77-108 页。
[3] 孔雪雄:《中国今日之农村运动》，中山文化教育館, 1934 年，第 281 页。
[4] 郑大华:《民国乡村建设运动》，北京：社会科学文献出版社，2000 年，第 110，116 页。

指导之下的定县工作。"[1] 但是由于没有全国性的整合以及稳定的资金来源，这些单薄而分散的努力并不能贡献出具有全国性影响力的农村综合变革。因而洛氏基金会尝试为这些组织提供资助以帮助他们从事农村重建的工作。洛克菲勒基金会的中国项目在 1934 年 12 月 21 日洛氏基金会理事会议上宣布成立。这个中国项目先期被批准分配了一个为期三年的一百万美元额度。[2]当时参与的国立大学、私立教会大学和其他的机构前两年共分配了约五十五万六千美元的中国项目，这其中包括燕京大学，南开大学，清华大学，北京协和医学院，以及晏阳初领导的中华平民教育促进会。[3] 同时这些先驱性的教育机构迫切需要一个整合的协调性的组织来掌管社区设施，以便将他们的研究和教学直接应用到农村建设的实际问题当中。 因此，华北农村建设协进会作为这样一个前瞻性的合作组织于 1936 年 4 月 2 日在北平成立了。华北农村建设协进会由六个教育单位组成，每个组织负责并监督各自分配的管理领域。清华大学负责工程，南开大学负责经济及地方行政，燕京大学负责教育及社会行政，协和医学院负责公共卫生，金陵大学负责农业，以及中华平民教育促进会负责农村建设和扫盲运动。[4]

华北农村建设协进会认为他们是 "an extension of Y. C. James Yen's Mass Education Movement (晏阳初领导的平民教育运动的延伸) "[5]，然而要更具代表性和综合性。[6]"本会依据农村建设之需要，分组办事，各组主任得由主持该组织大学推荐。"[7]协进会大会会员包括晏阳初、梅贻琦、林可胜、张伯苓、陆志章、谢家声、陈志潜、章之汶、张鸿钧、、瞿菊农、何廉、张纯明、施

[1] 陈序经，《乡村建设运动平议》，《农村建设》，1938 年第 1 卷第 1 期，第 33 页。
[2] 考虑.通货膨胀等因素，折合今天的货币大约一千八百万美元。
[3] China Program, May 1938, Series 1, Box 22, Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[4] 《华北农村建设协进会工作大纲》（附录），《民间》，1937 年第 3 卷第 23 期，第 16 页。
[5] Mass Education Movement (MEM)平民教育运动由普林斯顿大学硕士毕业的晏阳初发起并领导，主要组织知识分子深入农村地区做志愿教员。晏阳初等于 1923 年成立了中华平民教育促进会，后又将河北定县选为试验点，并将总会迁入此处，全力开展扫盲等平民教育活动，在当时取得了较为广泛的影响。
[6] Confidential Monthly Report to Trustees, January 1937, P10, Series 1, Box 23, Folder 478, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[7] 《华北农村建设协进会工作大纲》（附录），《民间》，1937 年第 3 卷第 23 期，第 16 页。

嘉炀、蓝安生、梁仲华等。大会任命何廉为协进会主席（当年夏天，何廉赴南京国民政府任职，其实际工作由方显廷代理）。[1]，晏阳初为第一副主席兼执行委员会主席。[2]从 1936 年至 1937 年，华北农村建设协进会的实地试验工作主要集中在两个地点，河北省的定县和山东省的济宁。 定县主要从事于教育、农业、社会医学方面工作。“平教会多年之研究实验，在教育，卫生，和经济各方面均已有极明显之成绩。”[3]这为协进会提供了既有的设施和群众基础，使得工作已然事半功倍。而工程、经济、农业和公共管理的工作主要集中在济宁，山东省政府和济宁专区公署对协进会的支持和密切关系为工作提供了更为有利的政治环境。洛氏基金会档案记载：“The council has been given the power of nominating its personnel to official government posts,(该委员会已被赋予提名地方政府官员职位的权力) ”[4] 协进会在济宁县设立农村建设实习处，并以此为中心机关，各教职员除常驻处内承担研究与学生训练职责，同时兼任县政府职员从事改革农村之实地工作。[5]因此，这些大学院系的教员失去原有的不同身份并为整个协进会合作。与此同时，由于不同的大学被分配到了不同的领域，这避免了不必要的工作重复和任务重叠。来自燕京大学的张鸿钧被任命为济宁县县长，协进会其他会员也都于县民政科、财政科、建设科、教育科等任职，各大学的研究生本科生也可以参与政府的实习工作。协进会在教育方面实施“政教合一”，县下设“乡农学校”，乡下设“村农学校”，“既是一级政权机关，又是一个民众教育机关。”[6]协进会为招收的学员设置了多项课程包括：社会卫生（本科生）、农村教育（本科生）、农村建设（本科及研究生）、地方财政（本科生）、民政（本科生）等。[7]此外，相

[1] 何廉:《何廉回忆录》，朱佑慈等译，北京：中国文史出版社，1988 年，第 50 页。
[2] 《华北农村建设协进会工作大纲》（附录），《民间》，1937 年第 3 卷第 23 期，第 16 页。
[3] 《华北农村建设协进会年会》，《民间》，1937 年第 3 卷第 23 期，第 21 页。
[4] North China Council for Rural Reconstruction. April 1937, P147, Series 1, Box 23, Folder 478, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[5] 《农村建设协进会一览》，《农村建设》，1938 年第 1 卷第 1 期，第 35 页。
[6] 黄肇兴、王文钧:《何廉与南开大学经济研究所》，《文史资料选辑合订本》，第 35 卷第 102 辑，北京：中国文史出版社，中国人民政治协商会议全国文史与文学委员会编，2011 年，第 103 页。
[7] 《华北农村建设协进会工作大纲》（附录），《民间》，1937 年第 3 卷第 23 期，第 17-18 页

当可观数量的洛氏援助资金被分配给促进农村教育和培训工作的本地学生奖学金和相关研究资助。同时在户籍整理、田赋核实、农业推广等方面，协进会也在济宁县积极推进。根据协进会创办的《农村建设》报道："截至抗战事起，除教育及卫生两组，乃在定县外；工作重心，实在济宁。是为本会之华北时代。"[1]

在第三年(1937-1938 年度)，洛氏基金会对中国项目仍然高达 39，4875 美元。除了洛氏基金会的拨款，各个省和地方政府也提供了用于培训和管理的实质性资金。根据洛氏基金会档案记载，虽然华北农村建设协进会规划了宏伟的蓝图，但他们的工作却是很脚踏实地的。"When the Council talks about making [the] Chinese literate, it means teaching the farmer to read and write a thousand Chinese characters. (协进会讨论曾到提高中国人民的识字水平，这意味着可以教会农民们至少读写上千个汉字。)"[2] 同时农村卫生也有进展，协进会训练出了一批乡村卫生工作者， 他们"has been taught to use a first-aid box containing a skin ointment, an eye ointment, castor oil, calomel, aspirin, and sodium bicarbonate.(被教授了如何使用急救箱中的皮肤药膏，眼药膏、蓖麻油、甘汞、阿司匹林、以及碳酸氢钠等常见药物。)"[3] 更好的消息是"the council has already been accorded recognition by the Division of Higher Education in the Ministry of Education.（华北农村建设协进会的工作已经得到了民国政府教育部高等教育司的认可。）"[4] 协进会乐观地认为，这两个县的试点工作将促使民国政府更有兴趣参与农村重建的工作，并将他们这个合作模式推广到全国范围内使用。

然而，华北农村建设协进会的工作被 1937 年日本全面侵华战争打断了。

[1] 《农村建设协进会一览》,《农村建设》，1938 年第 1 卷第 1 期，第 35 页。
[2] Confidential Monthly Report to Trustees, January 1937, P11, Series 1, Box 23, Folder 478, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[3] Confidential Monthly Report to Trustees, January 1937, P11, Series 1, Box 23, Folder 478, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[4] North China Council for Rural Reconstruction. April 1937, P147, Series 1, Box 23, Folder 478, Rockefeller Foundation Archives, RAC.

1937 年 11 月，协进会不得不在日军占领这两个县之前放弃了当地的重建工作。经过几个月的艰苦旅行，协进会的大多数成员最终撤离并在大西南的贵阳重建， 另一些成员则暂时迁移到四川省。这种战乱的紧急情况下，洛氏基金会仍坚称其中国项目的重要性。随着中国东部的工业发达省份落到日本军队手中，同时通向太平洋的沿海城市被占领封锁，中国生存的希望更依赖于广大农村地区和农业经济的发展。[1]而农村建设则是洛氏基金会当时中国项目的重点。日本的军事占领实际上恰恰提高了农村建设的重要意义 。S. M. Gunn 先生在他的报告中表示，华北农村建设协进会已经汇聚了那些全国各地的从事乡村建设活动的领导人，并且已经对政府管理和培训工作做出了很大贡献。Gunn 认为："It would be unfortunate if this personnel should be scattered and largely get out of touch with the rural reconstruction field. (这些人员如果分散开很大程度上会导致与农村重建工作的脱节，那将是我们都不希望发生的。)"[2] 但不得不承认的是，这场战争使得协进会重新定位他们的目标和议程成为了必然之需。协进会在日本全面侵华战争期间的目标便改成了："collaborate with the national-provincial institutes in Kweichow [Guizhou] province where the Council is located for the training of field personnel and for the technical cooperation. (在贵州定番[3]即协进会的所在地，与国立和省立的教育机构合作，并为现场人员和技术合作提供相关的训练。)"[4] 1938 年 4 月 29 日，何廉主持召开了华北农村建设协进会的紧急会议。这个会议的目的在于希望重组协进会以便更好的在战争期间适应并生存。他们且成立了一个紧急委员会(emergency committee）和常设执行委员会（standing executive committee），在战争期间承担协进会的指导工作。 与此同时，由于总部已经迁到位于中国西南部的贵州省，原有的委员会名称也不再准确了。

[1] China Program, December 1937, P 426, Series 1, Box 22, Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[2] China Program, December 1937, P 427, Series 1, Box 22, Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[3] 今贵州省惠水县。
[4] National Council for Rural Reconstruction, June 1938, P4, Series 601, Box 1, Folder 1, Rockefeller Foundation Archives, RAC.

因此他们把“华北”改成了“中国”，从而成立了中国农村建设协进会。

这个阶段的农村建设协进会主要包括两个部分的工作，乡政学院（National Rural Service Training Institute）和战时社会经济工作部（Wartime Socio-Economic Program Division）。乡政学院由原来位于济宁的农村建设实习处易称得来，位于贵阳以南 55 公里的定番县。作为协进会的组织，它有权提名其成员于定番的地方政府就职，原实习处副主任张鸿钧也被贵州省政府委任为定番县县长。乡政学院由六个组构成，包括教育组、公共卫生组、农业组、工程组、经济组、和行政组。[1]而战时社会经济工作部则位于贵阳。它的主要任务是发展与贵州省内机构的人才培训和技术合作的联合项目。该工作部先后承担了农业推广人员训练、农业合作指导员训练、水利工程人员训练、公共卫生人员训练、八省兽医助理员训练等等。协进会也相继发展了定番县直辖区农场、定番县卫生院、定番县农田水利工程的技术合作工作。[2]同时，协进会利用乡政学院驻地定番的机会，对当地的农业、经济、社会、种族等多方面问题做了一些较系统的收集整理研究工作，包括《定番麦病初步调查报告》[3]，《定番县政府档案整理之经过》[4]，《汉苗种族问题简论》[5]，《定番保甲战员之训练》[6]，等等。可见协进会成员并没有对当时偏远而落后的西南地区而气馁。而且恰恰相反的是，他们高度评价该地区为“a more or less circumscribed locality offering unique advantages toward the attainment of the objectives for which the Council was founded. (这里虽然或多或少有些局限，却提供了独特的优势，实现了协进会成立的目标。)”[7] 农村建设协进会当时的技术顾问 John B. Grant 先生写信给 S. M. Gunn 先生称：“the Council

[1] 《农村建设协进会一览》，《农村建设》，1938 年第 1 卷第 1 期，第 36 页。
[2] 《农村建设协进会一览》，《农村建设》，1938 年第 1 卷第 1 期，第 37 页。
[3] 刘国士：《定番麦病初步调查报告》，《农村建设》，1938 年第 1 卷第 6 期，第 241-249 页。
[4] 刘志博：《定番县政府档案整理之经过》，《农村建设》，1938 年第 1 卷第 5 期，第 192-194 页。
[5] 朱约庵：《汉苗种族问题简论》，《农村建设》，1938 年第 1 卷第 5 期，第 180-184 页。
[6] 冯步洲：《定番保甲战员之训练》，《农村建设》，1938 年第 1 卷第 5 期，第 195-206 页。
[7] China Program, Exhibit I, May, 1938, Series 601, Box 1, Folder 1, Rockefeller Foundation Archives, RAC.

is favored with an excellent location, a fundamental program of work for training and research, and full-hearted political and financial support from the central, provincial and Hisen government. (该协进会拥有绝佳的地理位置，这样一个训练和研究的基础性项目，充分得到了来自中央、省和县政府的政策和财政支持。)”[1] 因此，洛氏基金会并没有暂停项目预算但也不得不缩水其经费，并希望利用现有的拨款来留住这些协进会的关键成员，因为他们仍然对战后农村重建的前景充满希望。洛氏基金会的执行委员会在 1938-1939 年度给予中国农村建设协进会继续拨出了 27，2600 美元，在随后 1939－1940 年度分配了 19，8860 美元，[2] 1940-1941 年度又给予了 13，5000 美元资助。[3]

然而事实上，协进会的工作却并不能达到当初洛氏基金会理想化的全国范围内的示范效果。定番曾作为军队的屯兵地区，有其独特的民族混合特征，他们的社区同时居住着汉族和苗族部落，再加上其极不发达的经济社会情况，定番在民国时期并不是一个具有代表性的乡村建设试验站。此外，作为在中国西南部的偏远地区，协进会未必能与其合作机构建立有效的沟通和与合作。在中国乡政学院下属的五个系中，没有一个系设有全职的系主任，只有兼职系主任定期去拜访定番。[4]雪上加霜的是，从 1940 年至 1941 年间，他们只有 16 名研究生，而且没有一个来自于参与协进会合作的大学。[5] 由此看来，由于战乱、距离、经费等实际原因，协进会的参与机构并没能全力支持并参与到协进会的工作之中。从体制上说，协进会的章程也限制了它的效力。定番地方政府理论上应该在乡政学院的指导下运作。然而，仅仅临时任命的政府职位，“no legal provision has ever been made for the Institute to exercise any

[1] NCRR, May, 1938, Series 601, Box 1, Folder 1, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[2] China Program, April, 1940, P175, Series 1, Box 22, Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[3] China Program, April, 1941, P155, Series 1, Box 22, Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[4] N.Y. letter No.86, July, 1941, P 2, Series 601, Box 1, Folder 2, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[5] N.Y. letter No.86, July, 1941, P 2, Series 601, Box 1, Folder 2, Rockefeller Foundation Archives, RAC.

authority over it. (并没有相关法律条文来帮助乡政学院行使过任何的权力)"[1] 后来协进会又迁往四川，并尝试在四川省皮山县开展新的农村重建工作，但最后也无果而终。

从中国农村建设协进会的案例中，我们应该了解到的是，尽管他们积极地利用当时有限的政治和社会资源来支持试点地区的农村重建工作，但是结果表明这些项目在当时并不能经济独立，在缺少政府资金支持的情况下，长期需要洛氏基金会的全力输血。而洛氏基金会作为一个私立基金会，其实施项目的基本原则是有限目标，而非无限责任。中国农村复兴的重任全部放在洛克菲勒基金会之上，负担过于沉重，也担负不起。洛氏基金会的中国项目自 1934 年成立以来给予农村建设协进会以及相关合作教育机构拨付了总额高达 188，5560 美元，支持中国农村的重建工作和试验。[2]1944 年，洛克菲勒基金会在美国二战激战正酣之时终止了对中国农村重建工作的资助。

## 三、经验与教训

作为一个非传统的试验性项目，华北农村建设协进会把来自不同高校各个学术领域的教授聚集在一起并直接地参与农村建设活动，这在当时是具有创新性和示范性意义的。协进会的成立也标志着民国乡村建设运动的新高潮，"打破了此前乡村建设事业彼此隔绝的孤岛效应，形成了区域性合作共进的模式，为乡村建设运动的扩展和组织合提供了示范模式。"[3]该计划为民国知识分子提供了进行研究的必要资金，也避免或减轻了他们在连年战乱过程中的失业和流离失所。因此，在二战结束后，他们中的许多人没有失去研究的连续性，并成为中国著名的科学家，继续为国家做贡献。而其注重大学和知识分子深入农村指导社会管理与生产组织的实践为当前农村工作中的农科教三

[1] Memorandum on the Reorganization of the National Rural Service Training Institute, February 1940, P 1, Series 601, Box 14 ,Folder 149, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[2] China Program, April, 1944, P112, Series 1, Box 22, Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[3] 王先明、 徐勇：《华北农村建设协进会述论（1936—1942）》，《历史教学》，2015 年（04），第 16 页。

结合模式以及大学生三下乡实践也提供了很好的借鉴意义。

洛克菲勒基金会持续的努力促使民国政府更加重视农村发展和国际合作，给后续农村建设的国际合作提供了一定的组织和借鉴意义上，这其中包括 1945 年至 1948 年中国农林部与万国农具公司的合作以及 1946 年成立的两国官方之间的农业合作项目—中美农业技术合作团。作为中美农业合作关系的领跑者，洛克菲勒基金会在定点援助了康奈尔大学与金陵大学的作物改良合作计划（1925-1931）之后，进一步设立了华北农村建设协进会，并借此会资助并协调了当时众多顶尖高校和乡村建设运动的农村开发项目，探索了中美两国之间创新性的多点合作的国际农业交流模式。华北农村建设协进会的组织内容和合作方式也为二战后由中美两国政府设立的在台湾农村建设获得突出成绩的中国农村复兴联合委员会（1948-1979）提供了原型。[1]

在中国项目之前，洛氏基金会自从 1913 年起，已经在中国支出超过 37，000，000 美元。[2]这是当时洛克菲勒基金会在美国以外的国家支出的最大金额。洛氏基金会内部和外部曾有争议认为“is it the welfare of mankind best served by enlarging investment in China?（我们通过扩大在中国的援助就一定能最好地促进全人类的福祉么？）”[3] 然而，洛氏基金会依然坚持对华北农村建设协进会及其参与机构的资金援助。虽然洛克菲勒基金会在 1944 年停止了对中国农村建设协进会的资助，但是继续赞助了他们在中国的主要项目--北京协和医学院，以及其他大学的教学研究直至 1949 年。随后，国际形势的骤然变化和意识形态的巨大差异使得洛克菲勒基金会撤出了他们对于中国的援助。

洛氏基金会受其中国项目的影响，随后转向其他发展中国家后，并仍继

[1] Bullock, Mary Brown. *The oil prince's legacy: Rockefeller philanthropy in China*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press.2011.
[2] The report of Committee on Appraisal and Plan, December 1934, P107, Series 1, Box 22,Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[3] The report of Committee on Appraisal and Plan, December 1934, P107, Series 1, Box 22,Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, RAC.

续开展他们的慈善工作和农村发展项目。从 20 世纪 40 年代到 60 年代，洛克菲勒基金会和福特基金会赞助了一系列高产作物的育种项目。在墨西哥，菲律宾，印度，以及后来的部分非洲和南美国家，这一系列的尝试和努力取得了巨大的成功，被称为“Green Revolution (绿色革命)”。这其中有始于 1943 年由洛氏基金会和墨西哥政府合作的墨西哥农业项目（Mexican Agricultural Program ），致力于培育高产抗病的小麦和玉米。随后洛氏基金会又联合福特基金会（Ford Foundation）、菲律宾大学（University of the Philippines）于 1960 年在菲律宾马尼拉成立了国际水稻研究所（The International Rice Research Institute）。该所在 1965 年培育成功并逐步推广了 IR-8 型高产水稻， 被称为“Miracle Rice（奇迹稻）”。这也被普遍认为是美国私立基金会领导的绿色革命的巅峰。而在印度，福特基金会和洛克菲勒基金会资助了印度尼赫鲁政府在 1964 年成立的“Intensive Agricultural Area Programme (集约农业区域项目）。”该项目的农业科技合作不仅包括原来的选育杂交良种，还有向农民提供化肥和灌溉设施。.洛氏基金会还为印度农业研究院（Indian Agricultural Research Institute）提供资助建立了研究生院。美国总统肯尼迪（John F. Kennedy）对此曾在 1963 年预言“the key to a permanent solution of world hunger is the transfer of technology to food deficit nations.（永久性解决世界范围内饥饿的关键就是向粮食短缺国家转移技术）”[1]在这场绿色革命中，洛克菲勒基金会开始与属地政府合作，而不是仅仅与大学知识分子合作。同时，洛氏基金会采用的不再是单纯依靠社会科学或公共政策来改变农村管理方式而是更强调高产农业技术来消除饥饿，提高农民经济收益和生活水平。因此洛氏基金会切实地提高生产力来满足农民的粮食自给自足，并放弃了他们在中国农村进行过于理想化的综合性改造目标。尽管受到加剧环境问题和农村贫富分化等种种批评，但没人能否认绿色革命对世界范围内农业生产和粮食安全做出的巨大贡献。这些后续的国际农业合作都追溯并借鉴了

[1] Nick Cullather, ‘Parable of seeds: the Green Revolution in the modernizing imagination’, in Marc Frey, Ronald W. Pruessen, and Tan Tai Yong, eds., *The transformation of Southeast Asia: international perspectives on decolonization*, Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2003, p. 265.

洛氏基金会在中国农村建设中学到的经验。

而洛克菲勒基金会的中国项目和农村重建的教训也值得探讨。首先，来自洛克菲勒基金会的代表以及来个大学的教授们在协进会的工作中并没有能力解决土地所有权的基本问题，而在当时占大多数的佃农生活贫困没有土地，自然对改良性质的农村重建提不起根本性的兴趣。“兵员的补充，资源的供应，大致都由农村负责。”[1]地方政府在这样的大前提下来支持协进会发展农村重建工作，普通民众的相对消极也情理之中。Thomson 在书中分析道，协进会的代表们主张渐进式地改革既有农村权力体系，“They were politically opposed to radical economic solutions.（他们在政治上反对激进的经济解决方案。）”[2]华北农村建设协进会是当时复杂的社会、政治和经济环境的受害者。它所面临的综合问题远远超出了洛克菲勒基金会和参与大学的可控范围。或许协进会指出了一条温和的由大学教育机构来进行农村改革的道路，然而这些进程缓慢的改革者在当时没有足够的时间来实现他们的蓝图。

其次，中国在当时对于这一新尝试在政治和社会上也不成熟。面临国民党、共产党、以及各地方军事割据，中国根本称不上是统一的国家，而即使是国民党内部也被分成左中右三大派系以及中央嫡系和地方系等有明显差异的政治分支。权力斗争在国民党内部由来已久而且十分激烈，而国民党和共产党之间也存在长期的敌对冲突。同时，这些私立机构和国民党派别林立的各级政府目标又常常难以统一。方显廷曾感慨：“农村建设多由私人机关倡导及试验，政府机关从而推广，使之标准化。其所取方向与步骤，自难一致。且每以主议之争执，而蹈各走极端之覆辙，（农村建设）未能有长足之进展。”[3]而在当时，共产党的走向和全国的政局也都是无法预知的。洛氏基金会的唯一选择便是与国民党政府的合作。S. M. Gunn 先生后来也不禁反省“The Chiang Kai Shek group, with its New Life Movement, appears to me to

[1] 章辑五：《怎样从事农村建设下属工作》，《农村建设》，1938 年第 1 卷第 1 期，第 22 页。
[2] Thomson, James Claude. *While China Faced West: American Reformers in Nationalist China, 1928-1937.* Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1969.
[3] 方显廷：《农村建设与抗战》，《农村建设》，1938 年第 1 卷第 1 期，第 1 页。

be tending towards a Fascistic state with the accompanying regimentation of the population and a good deal of lip service for National Reconstruction.（蒋介石集团和他们的新生活运动在我看来就是一种把国家重建挂在嘴边却更倾向于人民管制的法西斯政府。）”[1]

其三，西方化在当时的中国农村并不奏效。二十世纪初，大多数为洛氏基金会在华各种援助项目工作的西方人士，主要停留在包括北京，上海，甚至远在美国的纽约等这些大城市办公。实际上洛氏基金会几乎完全只与“westernized（西化）”的中国人接触，并认为他们可以信任合作。他们可能居住在中国多年，但没有意识到，尽管有着“westernized（西化）”的中国精英围绕他们周围，“there exist the ‘Chinese’ Chinese who make up the backbone, power, and authority of the large part of China, including the entire rural regions where 85% of the people live.（现实中存在着属于‘中国化’的中国人，他们实际上占据了中国拥有 85%人口居住的广阔农村地区，组成了中国农村权力的权威。）”[2]。这些“中国人”是那些认为透明管理，文化启蒙，以及农业机械化都没有优势的地主、士绅，和高利贷者。无债的农村人口对于他们的金饭碗--租佃制度只是天敌。这些“地主富农、土豪劣绅是农村建设的不可逾越的障碍。”[3]而这两种极端相左的社会潮流两极化了中国的农村社会，很少有人可以理性地坚持公正的民族本位思想“不论外国人爱不爱吃鸡子，我们自己应该讲究营养，不论西洋有没有臭虫，我们自己应该讲究清洁。”[4]洛氏基金会的农村重建计划面对这样复杂的社会环境，引进西方农村管理的努力已然是阻碍重重。

洛克菲勒基金会支持的中国项目和华北农村建设协进会虽然由于连年战

[1] S. M. Gunn, The letter to Mr. Fosdick, February 1937, P3, Series 1, Box 22, Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[2] S. M. Gunn, The letter to Mr. Fosdick, February 1937, P2, Series 1, Box 22, Folder 469, Rockefeller Foundation Archives, RAC.
[3] 黄肇兴、王文钧:《何廉与南开大学经济研究所》,《文史资料选辑合订本》，第 35 卷第 102 辑，北京：中国文史出版社，中国人民政治协商会议全国文史与文学委员会编，2011 年，第 104 页。
[4] 《新生活运动在乡间》,《民间》，1937 年第 3 卷第 23 期，第 19 页。

乱、政局不稳、土地制度、资金短缺等不可控制的因素在当时并没能实现复兴农村的蓝图，但其注重知识分子深入农村实践和强调高校合作、国际援助的共赢模式，对中国及其他发展中国家的农村建设和国际合作产生了深远的影响，值得当前农村工作者们的关注和借鉴。

# 基督教新教在绥远地区的各项文化事业

刘春子（内蒙古社会科学院）

**摘要：**广义上讲，基督教进入中国，前后共经历唐朝的景教、元朝的也里可温教、明末清初的天主教、清末的天主教和基督教新教四个阶段。清末期间，天主教与基督教新教在中国的传教事工达到了鼎盛。多数对基督教发展史的研究，主要放在了对天主教的研究上。所以，本文重点对基督教新教的发展及各项传教事业进行整理、研究。让人们在全面了解基督教新教发展的同时，对基督教也有个进一步的认识。本文主要是对外国传教士在绥远地区的工作情况为研究对象，并从基督教自身的发展，客观地反映基督教在绥远地区的发展，及基督教在绥远地区所做的贡献。

**关键字：**基督教新教 传教方式 传教事业

医疗与教育是在华传教事业的两大支柱，但从数量及普及程度上比较，医疗工作远不及教育。谈到传教士在绥远地区的传教方法，我们有必要对基督教新教的传教系统进行一下了解。

传教系统的基本单位就是差会。一个差会初抵中国时，通常是先在他们入境的城市，建立起传教总部（Mission，又可称为传教区），包括办公室、传教士住宅和训练中心、教堂等。这些地方一般交通通讯较为便利，成为他们与母国差会联系及补充资源的所在地，也是整个传教区的指挥中心。此外，有些差会在内陆某地开辟了一个理想的传教工作场后，为方便就近指挥的缘故，而将总部迁入内陆。所以，大致上，一个差会将其传教的地区作如下的

划分：最低层的是根据点，即一个乡镇的福音堂或布道所；其上是传教基地，多在交通便利的城市（如县城），以统筹数个根据点的工作；基地以上是传教总部，称为传教区（Mission）、或主教区（Diocese）、或长老区会（Presbytery），按不同宗派而有不同的名称。

毫无疑问，地理与交通，以及语系区的范围，是一个差会在某地区扩展的主要决定因素。这个天然屏障和界限是传教士无法突破的，只能结合实际相应调整。所以，差会在一个地区所设立的传教总部统辖的传教范围是有一定限制的，不能任意扩大。这个差会可以在中国不同省份建立多个传教区（如华南教区（South China Mission）、华中教区（Central China Mission）、华北教区（North China Mission）…….等）。绥远地区就是属于华北教区的范围。

总部---基地---根据点，这样一个三级制的模式构成了传教事业的主要架构，一切工作都是按着这个架构来布置的。如在教育方面，在根据点内附设的学校，要不是早期的[一人主理学校]，便是后来简陋的走读学校（day---school），由受过传教中等教育的本地老师负责，程度仅为初小。基地内由于有传教士留驻，故所办学校便能仿照西洋近代教育的模式，有历史、地理、数学等学科，学校程度大概是高小至初中不等。至于传教总部内，通常不止一位传教士驻守，人力物力皆较充裕，故高等中学、神学院乃至第十九世纪末开始出现的大学皆汇聚于此。医疗服务方面的情况也很相似，大规模的传教医院仅设在总部之内，基地或许会办有门诊所，根据点则不可能有任何服务提供。

下面从这个三级模式再分析绥远地区的传教系统。

华北教区（North China Mission）就是传教总部。

### 一、萨拉齐、丰镇

瑞典国内地协同会在绥远地区共设立了四个城市的教堂。其中有萨拉齐

（土右旗）、丰镇、归化城、包头四座城市，这四个城市就是传教基地。

萨拉齐教堂作为传教基地，在乡村中设立传教点有沟门教堂、苏波罗盖教堂、沙尔沁教堂、竹乐沁教堂，这此教堂都有传道员、长老，常驻在教堂进行传道，传道员的工资与其它经费都由萨拉齐教堂担负。

1905 年，瑞典协同会创办了“萨拉齐三妙救婴院”，专门“收接因生活贫困或因重男轻女遗弃之女婴，收后逐人编号登记，统一起名，一律姓鄂。”[1]这是绥远地区第一所育婴院。育婴院按其婴儿的年龄制定了救养方式，规定婴儿在 5 岁以前由救婴院出钱，将孩子送在奶妈家喂养，五岁以后接回救婴院，到上学年龄时，就在教会办的“三妙女校”读书。1915 年，萨拉齐基督教三妙女校成立。学校主要招收育婴堂的婴孩上学，校长是瑞典人达理白。学生使用的课本有当时通用的《新学制》、《新课程标准》等。办学共同 35 年，毕业学生 1000 多名。

1934 年，萨拉齐教会在沙尔沁创办“育英小学”，学校开始设在候记院内，后迁到教会院内，共分甲、乙、丙、丁四个年级，学生共有 50 人左右，学生常是满班满室，教员三人。学校开设课程除一般课程外，每星期讲一节圣经课。 经费除收一部分学费外，皆由教堂补贴，教学质量与县立小学并驾齐驱。1948 年停办，共毕业学生 3000 余名。1950 年冬天，育英小学与沙尔沁的其他几所学校合并成县立小学。

同时，1939 年，教会租赁永泉巷 2 号一处房子，即聚德成后院建成了“八福工厂”（八福即《圣经》中《马太福音》的教导人遵行圣经的话语），厂内共有工人 40 多人，有技师教技术，男学徒织布带、毛布等物品，女学徒织地毯、花边并刺绣。

此外，1905 年，萨拉齐教会还建立了一个孤儿院，即三妙救婴院，专收民间不养育的婴孩与弃掉的婴孩。孤儿院中另设立学校，有初级小学、高级

[1] 包头市民族事务委员会编:《包头民族宗教志稿》，第 216 页，1996 年。

小学及师范班，有的孤儿送往北京、天津、上海、汉口、山西等地学习医学、神学，有少数培养成为高级医师者。到 1945 年，孤儿院共收孤儿 1029 人，其中男婴仅有 13 人。每一个婴儿在瑞典国都有一个基督徒朋友，他们的抚养费就由这些外国基督徒提供。当时，凡是往救婴院送婴儿的人，每送一婴儿得赏 200 文。解放前夕停止接收婴儿。为了孤儿院婴孩食品的需要，教会还在 "还在东门外设有农场，占地 530 余公顷。"[1]供应蔬菜；在西牛犋设立了米面加工厂，供应米面，并开设米面加工厂，名为仁妙米行，对外也出售米面。萨拉齐东门外还建立医院一所，其中有主体大楼一座，内包括医护人员宿舍，"有床位近 100 张，医院科室俱全"[2]，配备锅炉暖气、门诊住院均甚方便。

1928 年，萨拉齐基督教办起了"华洋义赈会"，地址设在教会院内小礼堂。华洋义赈会的负责人是瑞典牧师毕德顺和鄂仁义，华洋义赈会将粮食定量配购给穷人，并在城镇设了四个救济区，每区设一个粥厂。每天到粥厂吃饭的穷人约数千人。

日军占领萨拉齐县前后，萨拉齐基督教会成立了基督教会戒烟所。当时，萨拉齐县吸大烟的人很多，教会就先后两次成立戒烟所。进戒烟所的戒烟者每批 40 人左右，以一月为限，目的就是帮助染有大烟瘾的人戒掉烟瘾。

萨拉齐教堂总负责人是瑞典牧师鄂北格（Pastor Gusduv Oberg）牧师夫妇。他们全部的精力都投在了内蒙古这块土地上。据记载，武昌起义后，山西革命军司令阎锡山率领大军进入内蒙古西部，当攻打萨拉齐时，县太爷闭城固守。双方交战数日，最后清军不支，城内混乱，当时由鄂北格高举红十字旗出城讲和。双过双方协商，清军必须开城投降，革命军对县官不加杀害。之后县官携带家属十余人避入教堂，革命军完全占领县城，双方所有伤兵都

[1] 邢野、宿梓枢主编:《内蒙古十通．内蒙古民俗风情通志》，第 584 页，内蒙古人民出版社，2005 年。
[2] 邢野、宿梓枢主编:《内蒙古十通．内蒙古民俗风情通志》，第 584 页，内蒙古人民出版社，2005 年。

移入教堂由医疗室医生给以治疗，县官宣布退位。这件事也是传教士参与社会活动，为当地社会的稳定所做的一份贡献。

丰镇教堂是又一个传教基地，并在县城以外的隆盛庄、得胜堡、天成村、园子沟、麦忽图等地设立传教点，并有传道员长期住在此地进行传教事工。丰镇教堂主要由瑞典传教士（Pastor John）夫妇负责。教堂设在大西街，其内设计了大礼拜堂和牧师宿舍、办公室，外院还修造了传道员及工人宿舍。教堂内设立了孤儿院，专门收养民间弃婴，他们长大后有的习艺，有的姑娘则出嫁。Pastor John 夫妇还在教堂内设立诊疗所，免费给人治疗，县城中群众多去就诊。

## 二、归绥及周边

归绥城教堂传教基地分别在白塔、讨不气、朝岱、五路、脑包、公喇嘛、毕克齐、铁帽、三两、武川县城、六合营、水泉、乌兰花、和林县城、清水河县城、兰家房、凉城县、托克托县设立传教点并建教堂。归绥城教堂主要负责人瑞典牧师麦理直（Pastor Malich）牧师夫妇。教堂设在大县府街临近西河沿儿，后出大价在通顺街购买一所粮店大院，扩大修建，建成一座大礼拜堂，院内共有四十间大的范围。在通顺街教堂内设立医务室，瑞典女牧师瑞惠荪为人看病，特别是为妇女接产，日夜不分，并训练中国女信徒学习产科技术。教堂内设立培真高小学校一所，校长是中国信徒王保，办学特别认真，教学水平很高，当时在归绥相当有声望。学校教员都是由师范学校毕业生中聘请而来的，由外国女教师教授英文。学校中备有军乐队，盛极一时。

当时，绥远是冯玉祥国民军的势力范围，国民军中有基督教协进部，负责牧师为中国牧师陈崇贵、专负军中传道之责。国民军又称为西北军，麦理直与西北军的关系很好，时常邀请西北军领导人带领军队来教堂参加礼拜。同时，西北军的弘道学校是培养传道员毕业后给军队讲道的。西北军最高领导人冯玉祥加入了基督教，国内称他为“基督将军”。西北军中还有张之江，也很热心于基督教。张之江曾拿出一大笔钱，托上海商务印书馆为他印了几

十万本精装圣经，圣经表面上印有“此乃天下之大经也”，并刻有张之江赠的金字。他将这些圣经送给西北军中凡识字的尉级以上军官每人一本，又送给教会的信徒许多本。如果能找到此《圣经》的版本，那也是一件很有意义的事。

1929 年至于 1930 年，绥远省遭遇大旱，粮食不收，饿殍遍野，惨不忍睹。当时，美国、英国等基督教界人士合作成立“华洋义赈会”，从山东、河北买了大批粮食运来绥远，给灾区人民发放。义赈会对城市居民低价出售米面，每日在许多地点熬粥给贫民就食。他们还带领中国传道员到各县散发粮食，以赈灾民。他们先后给武川、卓资山、和林、托县、包头、固阳、安北、五原、清水河等地运去大批粮食，或者开票令灾民来归绥领取粮食。

**三、包头及周边**

包头教堂传教基地在古城湾、鄂尔克逊、沙尔沁、固阳县、哈尔忽洞等地都设立支堂，也就是传教点，并设有传道员传道。包头教堂地址设在包头城内西梁上，规模不小，还设有初级小学。后又在包头县城内圪料街造了一座教堂和住宅院，规模宏大堂皇，还开建了两个讲道外堂，一个在圪料街，一个在草市街。负责教会的中国长老执事们大多为包头有名商人，他们经常请宋尚节、杨绍棠、王明道等国内外基督教有名的传道家来包头讲道。如宋尚节（1901-1943），在福建省兴化府的蒲田县出生，父亲宋学建是中国第一代基督徒，他是一位牧师。他有十一个兄弟姊妹，排行第六。当时兴化一带教会大复兴，有二、三千人信主，因此他父亲的工作十分繁忙，十三、四岁的宋尚节已开始代父讲道，当时有“小牧师”之称。十八岁那年，他去了美国念化学，并且考获第一名。但他后来放弃了深造和留美工作的机会，去了协和神学院攻读神学。毕业后，他就一心想着回国，当船抵达中国海岸时，他把奖状、博士证书等全部抛下海去，表明他轻看世界名利，立志作个传福音的使者。宋尚节对中国教会的贡献和影响是很大的。开始时，他在家乡一带布道，三年后往全国各地布道。1935 年，开始到南洋一带布道，他所到之

处，教会复兴。正是这样的布道家努力地为传教事业而工作，当时包头教会很兴隆，教友人数大量增加，达到 800 人左右。

教会还在吕祖庙西堂外院建立“恩育小学”，最初十几个学生，后人数增加，学校教授国文、算术等课，学生免费入学，教学质量优良，在包头声誉甚高，受到家长的赞扬和社会的好评，为社会培养了不少人才。随之还在可可以力更镇南大街购民房一处，作为正式教堂，并“对教堂进行修葺，建筑面积约 270 平方米。”[1] 1948 年，因瑞典协同会总会停止拨发经费，当地传道员就自谋生路，有些教会靠信徒捐款继续工作。有些教会则合并缩减开支。教会学校因受经费拮据的影响也相互合并。沙尔沁“育英小学”与另一所学校合并成立了沙尔沁完全小学，改为公办学校。同样，包头“恩育小学”迁到文十字街粉房巷，改为完小，后与牛街第二小学合并，包头市十三初小（现为牛桥街第二小学）。改为第二小学。只有萨拉齐“三妙女校”、“育英小学”因为有萨拉齐工厂的支持，没有间断培养学生，萨拉齐教会学校“三妙女校”共“毕业学生 1000 多人。”[2]“育英小学”共毕业学生“3000 余名。”[3]

## 四、扒子补隆、卓资山、集宁

美国国内协同会在扒子补隆、卓资山、集宁设立传教基地。

扒子补隆（原安北县）和五原县教堂，教堂内建造了住宅，后购置土地二十余顷种植粮食。美国国内协同会与瑞典国内协同会不同的是，他们的传教对象是广大蒙汉群众，主要是蒙古人。特别是礼拜日聚会讲道时，蒙古人前来听道，教会预备饭食招待，并送给第一个人现洋一元。1905 年，美国协同会在扒子补隆开办了一所学校，教授《三字经》、《百家姓》、《千字文》和《圣经》。1914 年，正式命名为“育英小学”，并按蒙、汉族学童分校授课。

[1] 呼和浩特市民族事务委员会编:《民族古籍与蒙古文化》(总第 11 期)，第 408 页，2008 年。
[2] 包头市地方志编纂委员会编：《包头市志》卷五，第 526 页，远方出版社，2000 年。

[3] 包头市地方志编纂委员会编:《包头市志》卷五，第 526 页，远方出版社，2000 年。

汉校男女生分班学习，“当时有学生 160 多人，最多时达 500 人。”[1]学生的一切费用全部由教会负担，成绩优秀者还保送北京、西安、张家口等地深造。随着教会事业的发展，扒子补隆教会又创建育婴院，费安河妻子詹尼 . 玛丽亚负责此项工作，所有进院的婴儿统姓费。育婴院虽救助婴孩不多，但社会影响较好。与此同时，美国人认真学习蒙语，学好后，就用蒙语讲道，也外出到蒙旗许多地方传道，他们与蒙古人同住蒙古包、吃蒙古人的饭食。而且，教堂中还设立医疗室为蒙古人和汉人治疗。在当地，蒙古王爷上层与美国人也有交往，他们赠送牲畜礼物给美国人。当时，教堂信徒人数多至数百人。另外，居住在包头、萨拉齐、归化城的瑞典牧师常去五原、扒子补隆避暑游玩。

美国国内协同会在绥远地区设立了三个传道会。一个是美国蒙古传道会（USA Mongulia Mission）。这个传道会的负责人是耿赛尔（Gancir），1933 年前后，来内蒙古传教。他们居住在武川以北的召河的一座召庙中，专门给蒙古人传教。他们首先学习蒙语，后与当地蒙古人来往。同时，耿赛尔擅长医学，他还为蒙古人治病，而听道的人渐渐多起来。直到日本入侵内蒙古后，这里的传教工作便受到了影响。同时期，绥远地区的传教事业也进入了停滞状态。

另一个是美国福音会（USA Gospel Mission）。1921 年这个传道会来到中国，他们先在福建省传教，1925 年前后，分派出一批美国人来到卓资山。卓资山福音会总会设立在卓资山县城，还在土木尔召、旗下营、乌兰花、陶林县、白音查干、豪堑等地设立传道点，并在分会设了传教员。创办人梗直夫妇，随同的女传教士是克美恩。他们在当地购买土地十八亩，建起围墙，大兴土木，建礼拜堂一座，高大钟楼一座，及外国人住房五十余间。教会中设立小学一所，聘请教员，广收教会信徒子弟及教外儿童入学。教会内设立了医务所，免费给县城人民及农村人民治病。第三个是集宁美国信乐会

[1] 呼和浩特新城基督教教会整理：“自治区基督教年代记事”。

（USA Fieth Happy Mission）。1923 年，传道会在集宁南门外建立教堂。并购买了约十五亩多土地，建造礼拜堂一座、宿舍楼一座及小学教室多间。教会内设立小学一所，吸收教内外儿童入学学习。没有设立支会和乡办教会。

特别是，这些教会每年夏季都会在归绥、萨拉齐或包头开一个规模很大的夏令聚会，召集各地教会的牧师、传道员、及信徒等，人数可达五六百多人，并准备食宿。会期聘请国内外基督教界名我来讲道，如宋尚节、陈崇桂、计志文等，有的是神学院院长，有的是留学英、美、瑞典等国的有名牧师。因此，举行这样一次大型聚会，影响很大。另外，这些教会派往国内外神学院的学生人数也逐年增加，前后共有百余人。学院有山东华北神学院、天津圣经神学院、山西洪洞神道学校、上海江湾女子神学院、湖南长沙圣经学校、内蒙的归绥神道学校、萨拉齐神道学校等。学生毕业后分配在县城或乡镇中任传道员，终身之职，他们的子女教会设法培养，从事各种职业。

综上所述，基督教新教在绥远地区的传教事业仍有相当的基础，在传教事业发展的同时，传教士们在绥远地区的教育、医疗、慈善工作等都为当地的群众带来了益处。

## 五、总结

基督教新教与天主教的在华传教士对中国文化也有着不同的看法。这里仅十九世纪的传教士为例。如晚清来华的更正教传教士的主要传教对象是社会上的低下阶层。这除了导致整个传教策略都带着慈惠性质外，也影响了他们对中国的看法。他们生活在社会的基层中间，接触到的绝大部分是中国社会和文化的黑暗面：愚昧迷信的风俗（庙宇林立，满街偶像）、残忍荒谬的行为（缠足、杀婴、畜婢）、环境污秽、卫生恶劣、盲目无知、故步自封，还有政治贪污腐败、司法不公正、教育泯灭个性等等。这些现象构成了传教士笔记和书信中有关中国的主要素描。那么，无疑的在十七世纪的中国亦存在着同样的情况，利玛窦等耶稣会士的笔下也有类似的主记述。但是这里有一点是很重要的，值得我们去注意。利玛窦等耶稣会士在华时，还全面研读

传统儒家的典籍，并积极与一些士大夫交往，他们有机会发现中国理性和理想的一面，因此他们对中国有较平衡公允的评价。而更正教的传教士接触的既全是黑暗的一面，兼且又以[异教主义]来一笔抹煞传统中国的道德伦理价值，他们对中国的评价当然是一面倒的予以否定了。古伯察神父在自己的旅行记中，所见所闻，亦是许多负面的感受。蒙古地区的落后，表现在交通，生活，教育，环境等各方面。

中西文化的相互融会。大部分传教士，都认定西洋文化就是基督教文化，西洋社会和科技知识的进步，和基督教信仰是不能分割的。所以，中国若要西化（Westernized，即近代化），就必须首先基督教化（Christianized）。但也有部分传教士认为，基督教在中国传播的种种困难，主要是因为整个文化的环境都是被异教所笼罩。因此，西化中国是基督教化中国的先决条件，传教士们就投身于协助中国西化改革的运动中。传教士们不论是把教育视为传教的手段还是视为传教使命的一个表达形式，教育与传教同时成为他们办学的目的，这时的教育已在若干程度上摆脱了传教的桎梏，而取得了自足性的意义。教育的意义和地位愈来愈重要，甚至已凌驾于传教以上。与此相类似的是，传教教育只是一个最为明显的典型，在其他传教事业的部门里，不管是医疗还是各项的服务，服务本身都逐渐取得自足性的意义。那么，传教士在绥远地区的教育，医疗、慈善等事业也是取得了自足性，发挥了自身的优势，起到了积极的作用。内蒙古地处祖国边疆，是蒙、汉、回等少数民族聚居的地方，相对于沿海开放城市，各种咨询较封闭，传教士们在这里办学客观上也会有许多困难，但是传教士们却扎根在内蒙古办学，当地贫苦大众才有机会学习。正如法国汉学家沙百里博士所言："在大清帝国礼法使基督徒们参加者科举的行动变得很困难时，关心学习和为他们国家服务的许多信徒，都学习了外语并初步学会了近代西方的科学和技术"。而且教会教育注重整个青年的陶冶，宗教、道德、伦理、物理、社会等那一样都不能偏废。因此，宗教教育就是养成一个人做人的人格，使他能勇敢趋向做人的目的。当时，来华的传教士都是受过教会正统培养的人员，他们从入选至参加传教事工都

是经过严格的训练，毫无疑问，他们都是优秀的人才。从这一点，我们可以推测在当时的绥远地区教会教育开创了文化教育的先河，培养了当地的人才。来内蒙古的传教士，他们一方面将西方的科学和技术带到了这里，同时，传教士们也学习蒙古语与蒙古人一同生活，他们也将蒙古文化带回了本国。

从教会教育方面而言，这里的教育已超越了传教本身，由于传教士们大多精通天文，地理，语言等，他们才可以留在传教点，他们先透过科学知识来赢得当地人的信任和尊重。事实上，十九世纪来华传教的基督教传教士，差不多每个传教士都能讲流利的汉语和写通顺的中文，在绥远地区甚至还学会了蒙语，他们能从事翻译圣经和字典的工作，这里当然也包括蒙语。特别是当内地会来到内陆城市，来到内蒙古后，他们所接触的对象就是贫苦大众，这也是基督教新教与天主教在传教策略上的差异，但对我们来说，结果就是上层人士与大群众都接触到了基督教的教育。

目前，我有机会认识了两位当时在育婴院长大，并受教会学校培养的老人，与他们的交谈中，可以知道他们认为教会学校培养了他们，他们与同时代的人相比，他们明显得就是文化人，可惜得是，当时他们使用过的课本都不存在了，否则我们可以通过当时的教育内容进一步研究教会教育。但在可能的基础上，通过老人们的口述来恢复当时的教科书，对教会资料也是一个完善。

事实证明，中国是一个历史悠久的文明古国，它有着无穷的的魅力，吸引着无数的传教士来到这里。但是，国外的传教士来到中国并进入到边疆艰苦的地区也是需要很大的挑战，对传教士而言，他们留在本国，相对过着安逸的生活，但他们选择来到中国；当来到中国，他们可以选择留在沿海城市，这些传教士带着许多未知，只想将基督教的福音的带给没有听到的人，所以，凡是福音没有传到的地方，传教士们就要去，一代一代的传教士牺牲在这块土地上，像戴德生一样，五代都留在了中国，并始终遵照《圣经》的话语，为中国福音的复兴而努力，他们的行动足以证明，他们深深地爱着中国，我

们有理由给传教士们一个公平的评价。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

# 美国南部监理会在华医疗传教的先驱：蓝华德传教士

徐亦猛（日本福冈女学院大学）

健康是促进人类全面发展的必然要求，提高健康水平，实现病有所医的理想，是人类社会的共同追求。因此医疗是人类社会生活的一项重要活动，任何国家，民族，社会的发展和进步都离不开医疗。促进中国社会医疗发展的一个重要因素就是基督教。近代基督教1传教事业包含了宗教和世俗两个方面。自鸦片战争以后，基督教以武力迫使清政府开放国土接受基督教，但是世俗的征服并不能取代宗教的征服。正如美国传教士李佳白所认为的，与世俗的战争不同，基督教的精神战争主要不是通过对抗，而是通过抚慰，它不是要毁灭敌人，乃是要赢得敌人，它的武器是上帝的话语2。因而自基督教传入中国后，西方的传教士在各种保护传教的条款之下，获得了充分的传教自由，西方各国来华的传教资源大幅增加，传教事业的发展相当可观。各个教派的传教士除了直接的传道工作，例如建立教会，设立传道点的同时还创办教育、医疗和慈善等世俗事业。由此可见，教育、医疗与慈善被视为在华传教事业的三大支柱。

从传教的目的来看，医疗传道的效果是相当理想的。它是带给人类解除病痛的福音，这是传福音的工作。它实践了福音，显示了基督的爱与怜悯。医疗传教在改善国人对基督教及传教士的印象上，更为显著。因为任何被传教士医治康复后的人，以及他的亲友，都会自然地产生强烈的感激，日后要在他们中间进行传教工作，就会异常方便。

蓝华德是日本著名学府关西学院的创办人，因此颇受日本学界的关注，特别是对于其在基督教教育和教会传教方面的贡献的研究尤为突出。然而，

[1] 本文中的基督教是新教，并不包括天主教。
[2] Rev.Gilbert，*Strategic Importance of Winning Chinas Students*, in D.Willard Lyon ed., The Evangelization of China, p54-55.

或许是研究资料的不足和研究的局限性，大陆的学者至今未对蓝华德的在华贡献进行过系统的研究。蓝华德出生在中国上海，他对中国的传教事业的贡献，特别在医疗传教方面是不容忽视的，且蓝华德对促进中国医学教育的发展也可以说是功不可没。本文将以蓝华德传教士为个案，探讨他对在华医疗传教的贡献。这对于理解在近代中国社会发展中传教士所发挥的积极作用有着重要意义。

## 一、少年蓝华德

1846 年，美国南部监理会在第一次全会上，决定在中国开始传教活动。1848 年，本杰明·詹金斯（Benjamin·Jenkins）和查尔斯·蒂勒（Charles·Tiller）的家人陆续来到中国，并于 1852 年建立起南部监理会中国教区。之后，1854 年，蓝华德之父——蓝柏（James·William·Lambuth）以传教士的身分被派赴中国上海，同年 11 月 10 日，蓝华德就出生在上海。蓝柏来到中国之后，所面对的传教环境非常艰苦，与蓝华德关系密切的尹致昊在其《日记》中作了如下记述："1854 年，到中国布道传教的蓝柏夫妇以上海为中心，积极在其周边的苏州、南翔、嘉定等地巡回传教，致力于培育信徒。他们乘坐小船沿苏州河逆流而上，一边向沿岸居住的贫苦人家传播基督教的教义，一边分发圣经，对于完全处于一个陌生环境中的蓝柏夫妇而言，这似乎是一项极其艰苦困难的工作"。[1]

蓝华德的童年就是跟随的父母在上海各地奔走传道，虽然辛苦，但是还是有很多童年的乐趣。特别蓝华德结交的两位中国人玩伴，是他人生的挚友，之后都成为南部监理会的华人神职人员，其中一位成为蓝柏的的养子。[2]蓝华德在他的回忆录中，时常称当时的中国为东方乐园。

但是在蓝华德的成长中，病痛没有来开过他。虽然蓝华德身材高大，但

[1] 木下隆雄：《亲日与爱国——〈尹致昊日记〉抄（21）》，《现代韩国》第 464 号，2006 年 9 月，第 70 页。
[2] 威廉·平森（William·W·Pinson）：《蓝华德传》（《Walter·Russell·Lambuth》），学校法人关西学院，2004 年，第 42 页。

是非常瘦弱，没有同年龄孩子活力。同时他还患有眼疾，嗓子也不好，有时甚至不能发声。在上海，由于医疗条件极为有限，蓝华德得不到很好的治疗。因此 1869 年，15 岁的蓝华德不得不离开上海，离开父母，单独乘船返回美国治病休养。

在美国修养期间，蓝华德的病情有了好转，1871 年 17 岁的蓝华德进入弗吉尼亚州的埃默里亨利学院学习。在校期间，蓝华德的温和品性，工作学习的认真态度，深受同学的信赖与尊敬。大学一年级时，蓝华德就在大学中设立 YMCA 团体，他自己本身也被选为大学 YMCA 会长，并作为代表被派往波士顿参加年会。在学业上，蓝华德也是严格要求自己。从进入埃默里亨利学院开始，蓝华德就下定决心，将来要成为医生，为许许多多受病痛之苦的人医病。蓝华德在写给自己教会牧师的信中，就非常明确表明将来的目标。

“至今为止成为传教士是我人生最大的目标，对此我没有任何的动摇。我也感受到神对我的呼召，要我将来去中国。但是我发现，要在中国传道成功，必须要学习医学知识。我已经是大学三年级的学生了，现在如果放弃学业，改修医学，真的是太可惜了。我决定要留在大学继续学习，直到拿到大学毕业证。但是我渴望大学毕业之后，能够继续从事与医学有关联的研究。”[1]

1875 年 5 月毕业於埃默里亨利学院之后，蓝华德进入到范德比尔特大学研究生院，在神学和医学专业上继续深造。在学期间，蓝华德认识了黛西（Daisy）小姐，并与之结婚。1877 年 5 月蓝华德顺利完成学业，在范德比尔特大学取得了神学与医学博士的学位。同年 11 月，蓝华德以传教士的身份毅然带着新婚妻子奔赴中国上海，开始在中国的医疗传教事业。

## 二、蓝华德在中国的医疗传教

1877 年 12 月起，蓝华德就开始着手于医疗传教的工作。他上海开设了第一间小诊所，虽然诊所内没有任何像样的医疗设备，但是这间小诊所他用

[1] 威廉·平森：《蓝华德传》，，第 54-55 页。

自己的青春实现梦想的一个见证。对于最初的一年的活动，他在报告书里这样记述道：

“第一个月的一周内，奔走在 140 英里范围内的六个城市、城镇间发放药品并传布教义。下一个月扩展至在超过 200 英里的范围里进行了为期两周的奔走传教，走访了约 12 个都市。从 12 月至 1 月，这短短的 2 两个月共去农村短期医疗传道 3 次，共医治病人 91 人。其中还有一位妇女渴望在身体上之外，心灵也能得到治疗。对此，我深感我是医生之外，也是传道人的重要性”。1

蓝华德在上海的活动中应特别指出的还有其于 1880 年 5 月开设的“鸦片中毒治疗所”。有关开始该治疗所的背景，《蓝华德传》的作者威廉·平森这样写道：“西欧人由于贪婪地追求利益，将这种有破坏性的麻药强加给了中国人，而由此引发鸦片战争的灾难，就是其逞威扬恶的一种表现。但在治疗一些必要的病症时，鸦片（作为药物）又被持续使用，这一情况是最常见也是最令人痛心的。在这个年轻医生的心里，无法做到一直对这样的悲鸣视而不见，鸦片中毒治疗所就是他对此作出的回答”。2

蓝华德这位年青的医生，虽然临床经验和差会资助经费十分有限，但是他凭借着手中的外科手术刀和西药，尽最大的努力为身边的中国人医病。他确信神的旨意和人类的良知是他最大的支柱。

1881 年黛西夫人得病必须回美国医治，蓝华德不得不中断在中国的医疗传道事工。在回到美国之后，他得到监理会的资助，在纽约的贝尔维尤大学医院里研习东洋医学之外，更远赴爱丁堡和伦敦钻研解剖学，生理学和眼科。

1882 年，蓝华德再次回到中国，在离上海不远的苏州开展医疗传教。蓝华德在苏州行医的第二年，即 1883 年 11 月 8 日，与柏乐文

[1] 威廉·平森：《蓝华德传》，第 65-66 页（何雪倩译）。
[2] 威廉·平森：《蓝华德传》，第 67 页（何雪倩译）。

（William·Hector·Park）一同开设了"博习医院"，并以此为据点竭力开展医疗传教工作。关于医院当时每天的日课，有如下记述："日课的规定十分严格，清晨 6 点伴随起床的钟声开始进行，遵循钟声的指示依次完成各时段的功课，直到敲响就寝的钟声宣告一天结束。日课中也包含了宗教教育，且占据着主导地位。蓝华德会定期举行演讲，并给病人派发圣经或小册子作为礼物"。[1]

蓝华德选择苏州开展医疗传教，其原因之一是其父蓝柏也曾因传教活动而数次到访苏州，苏州是南部监理会在上海之后又一进行传教的地方。另外一个原因就是，他更愿意离开城市进入偏僻的农村，为贫穷和受病痛煎熬的农村病人治病。因为他知道在城市中的病人，找医生看病，选择性比较多。但是在条件艰苦的农村，病人几乎就找不到医生，所以蓝华德觉得，农村更需要他。他能发挥的作用更大，除了医病以外还能做更多的传福音工作。

1884 年，因为与出于与监理会在华负责人林乐知在传道方法上的矛盾[2]以及家人健康上的原因，蓝华德也离开苏州，将其传教的地点转移至北京。起初的数月里，蓝华德与作为"北京协和医院"前身的卫理公会的"北京卫理公会医院"有所往来，其就所开展的活动做了如下报告：

"卫理学院作为学校的医学部，由其建立医院机构，我认为这对医院和学校双方而言都是有利的。我从今年年初起就已开设了一个医学班，并打算在今年冬天时再开设第二个医学班。在基础研究领域，主要采取讲课说明、提高学生兴趣的方法，过去的一年中，我为了建设博物馆和图书馆而竭尽全力，又在教会成员的帮助下，得到数百件的标本和诸多书籍，前者包含了 50 种国产的药材标本，这些标本是由天津海关的卡斯特罗（Castro）提供。据闻除此之外还有其它 50 种以上的标本也即将收集齐全"。[3]

[1] 威廉·平森：，第 78 页（何雪倩译）。
[2] 林乐知主张向中国的知识分子阶层传教，以一名宣教师之力带领一百名中国人信主，从而可是更快更有效地打开中国的福音之门。然而蓝柏等认为，福音应该从贫民阶层开始传奇，用一百名宣教师之力带领一名中国人信主。
[3] 1885 年度的《北京卫理公会医院》报告书由蓝华德执笔撰写（Sixty-Eighth Annual Report of Missionary Society of the Methodist Episcopal Church，New York，1887, p.94.）。

而且，蓝华德不仅为医学部的研究方面的配备上尽心尽力，对于医院的治疗和宗教活动也多有提及，其如下叙述道：

“每天早上都有和患者一同进行的祈祷会，即使我不在场，也会由学生们代为实行。当地的牧师针对患者的传教工作已进行得非常稳定且颇有成效。每日午后患者在喝药之前，我们会组织进行简单的礼拜，但是这一工作由于牧师不常驻于此，故而难以有规律地开展。我希望可以培养出能对此事业投入自己全部精力的热情的年轻人”。[1]

在这篇有关北京的医疗传教活动及其相关事项的报告之后，蓝华德为他在中国的传教活动划上了休止符。随着蓝柏与林乐知在传教问题上的分歧及对立日趋严重，蓝华德一家被迫离开中国前往日本传教，并于 1886 年抵达日本神户。由于日本的传教环境，蓝华德再也没有像在中国一样从事医疗传道。

关于在中国的医疗传道，蓝华德在他的著作《医疗传道-双重课题》中做了这样的总结：

“双重课题就是指身体与灵魂，世俗与信仰的课题。在到达传道地之前，我对于宣教师的正真重要性并不十分了解。但是我在苏州与一位中国老妇人交流后，才有了正真的理解。这位老夫人得了严重的关节炎住进我们的医院。我在为外科病人巡诊时，进入老妇人的病房，站在她的病床边，轻轻的握住她的手，询问她的病情。顿时老妇人留下了眼泪。她告诉我，她一生过得非常辛苦。她生过孩子，但孩子长大结婚后都离家去别处了。没有一个人，能像我这样握住她的手，亲切地关心她。她觉得我们的医院就是天国，请求我，在她病好了以后，不要把她送回家，让她留在医院，为我们打扫卫生和做饭。听完老妇人的话后，我更加紧紧地握住她的手，我的双眼也情不自禁地被泪水充满。这时我好像看到了另外一个脸，就是那伟大的医生耶稣，他好像在

[1] 同上，p.95。

跟我说："這些事你們既做在我這弟兄中一個最小的身上，就是做在我身上了。"在那时我寻找到了作为一名宣教师的正真动机。一名正真的宣教师不是依靠个人的魅力为他人服事，乃是依靠主基督的爱。如果我放下成千上万的中国病人而不顾，就是无视主的命令。伸手给予他们必要的帮助，乃是为主而做。宣教师正真的动机乃是被包含在主的全部生涯中，主的全部爱中"。1

**结论**

蓝华德常常说自己在中国的传教目的就是，把基督的福音和西方先进医疗带给中国人民。他出生在中国，对中国的感情极为深厚，甚至到最后虽然蓝华德在日本去世，但他的遗体被运回中国，并埋葬在上海。在中国这片土地上，为了中国人民在灵魂上得到拯救，在肉体上得到医治，他倾注了自己所有的爱和心血。为了有效的展开医疗传教活动，蓝华德积极的设立医院和医学课程，为中国社会培养医学人才。并且深入贫困的农村地区，为穷困的农民医病传道。蓝华德的个人人格魅力以及完全的奉献精神，深深的打动了中国人心，有许多人也因此信仰基督教。"爱惜自己生命的，就失丧生命：在这世上恨恶自己生命的，就要保守生命到永生。若有人服事我，就当跟从我：我在那里，服事我的人也要在那里，若有人服事我，我父必尊重他"。(约翰福音 12：24-26)。

[1] 蓝华德著・堀忠译《医疗传道−双重课题》，关西学院出版社，2016 年 3 月，第 212-213 页。

# 学术书评综述与通讯

## Academic  News and Reviews

# 中西历史比较研究的典范：评钟鸣旦著《历史文本的跨文化交织》

肖清和（上海大学）

**摘要：**本文是对钟鸣旦教授（Nicolas Standaert）新著《历史文本的跨文化交织》（2016）的评论。此书是钟鸣旦教授延续其之前有关中西文化交流的研究路径，对 17、18 世纪中西历史文本进行综合与比较研究之佳作。此书所梳理的中西历史文献极为丰富，理论分析富有深度。此书不仅丰富了中西文化交流史的研究成果，而且对比较历史研究、传教士汉学研究等均有极高的参考价值。

**关键词：**交织、跨文化诠释、《历史文本的跨文化诠释》

钟鸣旦教授（Nicolas Standaert）是当今欧洲汉学界的执牛耳者，其著作之特色是在极其扎实的文献工夫的基础上，结合理论的思考与分析。钟教授在著作中不仅梳理西方文献，而且梳理中国文献，从而将中西文献与理论框架紧密结合。钟教授所提出的分析中西文化交流的四个框架、交织、间性等概念极具有理论意义。1本书是继《礼仪的交织：明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》之后，2就中西文化与思想史尤其是中西不同思想与诠释之交织而进行的个案研究。本书继承了钟氏一贯的研究特色，将文献梳理与理论分析二者有机结合，对于研究中西文化交流史、跨文化史学等贡献良多。

本书分为两个部分，每部分有两章，加上导言与后记，共有六章。第一部分讨论欧洲有关 17、18 世纪中国历史的文献，第一章介绍明末清初通史性著作及纲鉴谱系；第二章梳理耶稣会士有关中国历史及编年的论述及其中国来源。第二部分讨论 17、18 世纪欧洲人阅读中国历史；第三章讨论中国

[1] 钟鸣旦：《文化相遇的方法论：以 17 世纪中欧文化相遇为例》，刘贤译，载《清史研究》，4（2006）：65-86。

[2] Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, Seattle: University of Washington Press, 2008。钟鸣旦：《礼仪的交织：明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》，张佳译，上海：上海古籍出版社，2009。

对出生神话的诠释；第四章讨论耶稣会士对出生神话的诠释。作者强调，虽然对中西文献及其诠释是分章予以讨论，但实际上欧洲文献很明显受到中国的影响，中西文献的交织影响到跨文化诠释。

本书由 1684 年巴黎皇家科学院的成员与柏应理（Philippe Couplet，1622-1693）的会面开始。在会面之时，皇家科学院院士为即将派往中国的“皇帝数学家”的传教士们发放了一份调查问卷。问卷的头两个问题就是有关中国的编年与历史。法国学者第一次想知道是否有最新的中国历史编年，尤其是有关耶稣诞生之后的历史。此是因为卫匡国（Martino Martini，1614-1661）曾出版了《中国上古历史》（Sinicae historiae decas prima，1658），只包含了耶稣诞生之前的历史。在接下来的岁月中，这些在中国的“皇帝数学家”及其继任者与巴黎、圣彼得堡的学术界就中国历史与编年的起源保持密切联系。此种信息的流通导致大量欧洲出版物的出现，并对欧洲启蒙产生了深刻影响。最有名的著作当为冯秉正（Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla，1669-1748）的《中国通史》（Histoire générale de la Chine）。此本书撰于 1730 年代，出版于 1777 至 1785 年之间，约有 6500 页正文（约 1100 页的索引与附录）。两个半世纪之后才有类似的通史性著作。

18 世纪欧洲人对中国历史的认识促使欧洲在精神产生了位移（displacement）。抵达中国的传教士带有很清晰的古代历史观念，它们建立在圣经的基础上，但他们很快就遇到各个方面比圣经历史更长的历史。因此，他们翻译中国历史著作并寄回欧洲，并被启蒙思想家出于自己的目的而采用。中国历史促使欧洲人思考古代编年史的方式产生重要转变。最初中国编年史让欧洲学者用希腊译本圣经（Greek Septuagint）取代拉丁译本（Latin Vulgate），因为希腊译本有更长的编年史，可以将中国历史纳入其中而不改变圣经的整体性。第二阶段如伏尔泰（Voltaire，1694-1778）等学者将中国历史置入优先位置，认为比圣经编年史更早。因此一个外国历史书中所记载的编年史最终比记载神圣书籍如圣经中的欧洲编年史更具有权威性。此种变化就是一个中国改变欧洲世界观的经典案例。

作者认为此书并非比较中西历史，毋宁说是一种比较历史学，不如说是跨文化历史学，即历史书写是建立在其他文化历史基础上，由不同文化之间的联系所引发过程之结果。作者在本书中所要解决的问题有：欧洲作者如何被他们所阅读与翻译的中国历史文献所型塑的？他们与中国的相遇如何改变他们的历史观念？他们是如何解释中国古代史？他们在诠释中采用什么样的方法与论证？他们如何处理文本与注疏之间的关系？他们多大程度上采纳中国作者的诠释？等等。为了回答这些问题，作者采用了文献学方法。中西都

有很强的文献学传统，经典文本及其注疏在思想史以及历史发展中起到了重要作用。本文关注经典历史文献及其注疏。16、17 世纪中西双方都有发达的印刷出版与书籍文化。书籍商业化导致包括历史书在内的大量书籍的出现。另一个看似简单却不易回答的问题是传教士依据哪些资料作为基础来撰写中国历史？本书第一部分即梳理这些资料的来源。传教士不仅使用宋代时期所撰写的经典历史文献，而也是用 17 世纪之后大量新编辑与撰述的文献。而且明末还出现了新的历史著作类别即纲鉴。作者认为纲鉴是耶稣会士所使用的主要来源。

本书第一部分所介绍的中西方历史文献，就类似织布的经线与纬线，它们被织入第二部分所讨论的注疏之中。当然，中文与满语文献自身也是各自本土文化长时间跨文本交织的结果。本书中，术语交织（interweaving）与编织（intertextuality）类似，只是前者强调不同文本或论述结合在一起的动态过程，后者更加关注文本的具体特征。在作者之前的著作《礼仪的交织》中，作者主要论述的是外国丧葬礼仪如何被织入中国礼仪之中；而在此书中，作者则关注中国历史文本如何进入欧洲有关中国历史的文献之中。作者分为两步进行考察，第一步考察中国文本。作者认为中国文本自身也是不同文本之间的对话之结果，因而具有很强的交织的特征。第二步撰写这些中文文本的对话如何转移到欧洲语言与文化的文本之中。因此本书第一部分主要关注“交织”的形式，第二部分则关注内容。第二部分主要采用跨文化诠释学来讨论欧洲对中国历史文本的理解。作者以帝喾及后稷出生神话为例进行说明。作者选择上古史作为案例有其特殊考量，因为中国上古史对欧洲历史带来最大的挑战。

作者根据时间先后的顺利梳理明末清初通史著作与纲鉴类著作谱系。传教士所撰中国古代历史的著作是建立在同时代中国作者的著作基础之上。明代前期的学者常会归到两大史学体裁：编年体与纪传体。前者的代表是《春秋左传》，后者是《史记》。作者接下来一一介绍了明代学者以及晚明传教士可以参考的古代史著作，包括宋之前的如《史记》、《竹书纪年》等；宋代的如《资治通鉴》、《资治通鉴纲目》、《通鉴前编》、《皇极经世书》、《少微通鉴节要》、《皇王大纪》、《路史》等；明代的通鉴类有《通鉴续编》（陈桱）、《历代通鉴纂要》（李东阳）、《资治通鉴纲目前编》（南轩）。作者对明代纲鉴类史书介绍尤为详细，对纲鉴的分类、作者群体（如叶向高、袁黄、钟惺、王士贞、冯梦龙）、读者等均有深入梳理。

纲鉴类史书内容简略，流通广泛。明代曾出现“纲鉴热”，流行于嘉靖时期，万历时期达到顶峰，天启、崇祯时期有所减退。清初尤其康熙时期纲鉴

类史书也有大量出版。正因为纲鉴类史书出版的数量很多且流程广泛，纲鉴类史书就成为晚明入华的传教士为欧洲读者撰写中国历史的最重要的参考资料。清中前期传教士可以使用通史著作主要有三类：新译满语中国史著作、纲鉴类、御批史书及《四库全书》。满语《通鉴》完成于 1665 年 2 月 16 日，可能译自王士贞或袁黄的著作。此书并非全文翻译而是节译，因此比较难以判定其底本来源。1691 年满语《通鉴纲目》在武英殿刊刻出版，由和素（1652-1718）负责，实际上译自三部著作《资治通鉴纲目前编》（南轩）、《资治通鉴纲目》、《续资治通鉴纲目》。清初有大量新版与再版纲鉴类史书，新版的有蒋先庚《龙门纲鉴正编》、吴乘权《纲鉴易知录》；再版的有虞二球《鼎锲叶太史汇纂玉堂鉴纲》等等。在韩国与日本也有再版纲鉴类史书。清初对编年史也有兴趣，如再版顾锡畴《纲鉴正史约》、王士贞《历朝纲鉴会纂》。年希尧《纲鉴甲子图》虽然标题有“纲鉴”，但是一本编年史著作。徐发的《天元历理全书》是在《竹书纪年》的基础上进行编纂的。御批史书有《御批资治通鉴纲目诠释》、《御定历代纪事年表》、《御批历代通鉴辑览》等。而《四库全书》对不少纲鉴类史书予以批评甚至建议予以销毁。

作者认为明代尤其晚明的历史著作中出现了某些重要变化。随着财富的积累、读者数量的增加、发达的商业化以及广泛的书籍市场，出版文化也得到长足发展，从而影响历史学本身。市场的需求让历史书变得更加博学、容易获取、使用起来更加友好，此在纲鉴中得到明显体现。同时，明代学者对古代史有更多关注。据 Wolfgang Franke，16 世纪之前的历史学者较少分辨历史史料与故事甚至来源不清的讹传之间的区别。16 世纪之后历史学家开始对其著作运用新的方法，开始意识到文献资料与道听途说的故事之间的根本差异。[1]作者认为现代学者包括 Franke 在讨论明代史学的时候都忽略了纲鉴类史书。纲鉴通常被认为是大众的、肤浅的、粗制滥造的、充满剽窃的，仅为预备科考使用的资料。但作者认为纲鉴类史书比较重要。纲鉴有众多的注释，提供了与官方传统不同的解释，从而为历史提供了新的解释。相对于官方或权威史书而言，纲鉴类史书提供了另外一种权威，它提供多种注释，让读者从文本及注释中形成自己的观点。它将史书的权威性从文本与作者转移到实证资料。文本的交织在纲鉴类著作中更加明显，因为它有很多注释。作者在梳理这些历史著作时，重点关注帝喾的记述。作者认为编年史没有提到后稷的出生神话，而大部分纪传体著作则提及。此即意味着明清学者对文本及对文本的视角有着多种选择。而易被普通学者所获取的纲鉴类史书，为传

[1] Wolfgang Franke, “Historical Writing during the Ming,” in *The Cambridge History of China, vol. 7: The Ming Dynasty, 1388-1644, Part I,* Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 726-782.

教士及其中国助手打开了可以进入的空间。1

作者按照时间顺序分别介绍了传教士及欧洲作者有关中国历史的著作及其中国来源。作者将这些作者分成两组：17 世纪晚期，由卫匡国、柏应理作为代表；18 世纪，主要由法国耶稣会士作为代表。后者主要于 1720 年之后由巴黎耶稣会士或东方学学者出版。第一部重要著作是卫匡国的《中国上古史》。卫匡国是用欧洲语言出版中国史的第一人。卫匡国 1640 年入华，1650 年作为传教会代表返回欧洲。1653 年卫匡国抵达 Bergen，在其赴罗马的途中，他在低地国家待了一段时间，在此期间他完成了主要作品。其最有名的著作是 1655 年在阿姆斯特丹出版的《中国新地图集》（Novus Atlas Sinensis），以及《中国上古史》。后者涵盖了从伏羲（公元前 2952 年）到汉哀帝元寿二年（公元元年），并使用了自黄帝开始的六十甲子纪年法。此书一共讨论了 136 位皇帝，时间跨度为 44 个六十甲子，即第 45 个甲子循环又 57 年。卫匡国对其著作中所引用的资料非常谨慎。其在导论中申明会尽可能简要明了地去写历史。龙贝格（Lundbæk）认为卫匡国的信息来自一些为普通人撰写的历史摘要。而 Paternico 认为卫匡国肯定有一些参考书，并随身携带至欧洲。吴莉苇认为卫匡国可能参考了陈桱的《资治通鉴续编》。Paternico 则认为卫匡国参考了陈桱《资治通鉴续编》撰写了盘古到帝喾；参考了金履祥的《资治通鉴纲目前编》撰写了尧到周考王；参考了朱熹的《资治通鉴纲目》撰写了周考王之后到汉哀帝。此外还参考了《史记》、《书经》、《资治通鉴》。但作者认为卫匡国还参考了纲鉴类（如袁黄、钟惺）著作。2

第二部颇为重要的著作是何大化（António de Gouveia，1592-1677）的《中国六阶段分期史》（Monarchia da China dividida em seis idades）。3卫匡国在欧期间，葡萄牙耶稣会士何大化寄回了有关中国历史的手稿。何大化对历史甚有兴趣，完成两部中国传教史著作。第一部与金尼阁（Nicolas Trigault，1577-1628）合作，题为《中国传教史：1610-1625》（Historia Missionis Sinensis）；第二部题为《耶稣会在远东传布信仰、宣传天主律法》（1644）。4《中国六阶段分期史》是何大化 20 年学习与研究的成果，完成于 1654 年 1 月 20 日。何大化未曾返回欧洲出版其著作，此本书仅是手稿，其用途亦未明晰。此书涵盖了从伏羲到清初的历史。此书类似于卫匡国的著

1 Nicolas Standaert, *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines*, Leiden, Boston: Brill, 2016, p.93.
2 Ibidi., p. 99.
3 此书中文名来自《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995，第 229 页。
4 中文名来自《在华耶稣会士列传及书目》，第 229 页。

作，但是涵盖的时间跨度要长。作者可能参考了不同资料，但纲鉴应该是其源头，卫匡国著作所参考的诸多信息同样出现在何大化的著作里。诸如帝喾的段落明显是节译自诸如袁黄等人所撰的纲鉴著作。

另一部对欧洲学术界产生深刻影响的中国编年著作是柏应理的《中华帝国历史年表》（Tabula chronologica Monarchiœ Sinicœ）。11654 年，柏应理听了卫匡国在鲁汶的讲座之后决定前往中国。1656 年，柏应理离开欧洲前往中国。1680 年，如同卫匡国一样，柏应理作为传教会代表返欧。1683 年抵达尼德兰。1686 年，《中华帝国历史年表》由 G. Garnier 在巴黎首版。但是此书更为人知的版本是附于 1687 年在巴黎出版的《中国哲学家孔子》（Confucius Sinarum Philosophus）。此书由两部年表组成：第一部从黄帝（公元前 2697）到耶稣诞生；第二部到 1683 年，均按六十甲子排列，每部年表之前有序言。1703 年此书再版，但书内年表变成了文字。此书要追溯到更早期的《中华帝国历史年表引言》，1666 年 12 月 24 日作于广东。1670 年由殷铎泽带到罗马，并送到耶稣会审查。直到柏应理回到欧洲，此书仍未出版，但有 4 部抄本流传。耶稣会罗马档案馆藏有两部不完整的年表，一部从伏羲到东汉献帝，以及从汉昭烈帝到唐德宗；另一部仅从伏羲到汉献帝。《中华帝国历史年表》印刷本的起点用黄帝代替了伏羲。还有一个区别是印刷本没有汉字，但是稿本中却有。《引言》所包括的汉字可以提供更多信息。柏应理非常熟悉中国历史著作的不同类别，提到了《性理大全》、《书经》、《通鉴纲目》、《廿一史》、《国语》、《春秋》等著作。柏应理明显引用了《书经》与《资治通鉴》，以及明代南轩以及可能是袁黄的著作。比较稿本与印刷本，可以发现柏应理曾在 1666 到 1686 年期间对著作进行了修订，并在印刷本中增补了新内容。作者认为柏应理的著作可能最重要的参考资料还是来自纲鉴。其著作中有三层交织关系，即《中华帝国历史年表》综合了各种汉语一手文献，基于更早期的年表稿本，并使用了卫匡国《中国上古史》的资料。

作者将 18 世纪有关中国历史的作者分为两类：历史派（Historians）与索隐派（Figurists），前者包括巴多明（Dominique Parrenin，1665-1741）、雷孝思（Jean-Baptiste Régis，1663-1738）、冯秉正、孙璋（Alexandre de La Charme，1695-1767）、宋君荣（Antoine Gaubil，1689-1759）；后者包括白晋（Joachim Bouvet，1656-1730）、傅圣泽（Jean-François Foucquet，1665-1741）、马若瑟（Joseph de Prémare，1660-1736）。前者认为中国上古史是由传统所建立起来的真实的历史，他们希望将中国历史纳入圣经所

[1] 中文名来自《在华耶稣会士列传及书目》，第 317 页。

揭示的全部人类的一般历史之中。后者认为不能从中国经书找到中国历史的起源，而将其视作象征的书籍，可从中找到最初人类以及弥赛亚等教义的线索。

巴多明著有《中国早期历史：从伏羲到尧》，仅以手稿的形式完成于 1730 年。此书正文用手写大字体，注释则用小字体，并有中文字。巴多明直言此书译自司马光《资治通鉴纲目前编》。实际上此书译自南轩的《资治通鉴纲目前编》。作者推测巴多明之所以有此错误，可能是由于其参考了类似于包含《前编》在内的《资治通鉴全书》的著作。宋君荣在其信件中指出巴多明的著作是参考了满语的《通鉴纲目》，其中也有《前编》。但巴多明稿本中有汉字，因此他可能参加了满、汉版的《通鉴纲目》。

杜赫德（Jean-Baptiste Du Halde，1674-1743）的《中华帝国全志》中从伏羲到尧的上古史来自巴多明的《中国早期历史》，同时还参考了卫匡国的《中国上古史》、柏应理的《中华帝国历史年表》。杜赫德在这些资料的基础上重新做了编排并有所删减，如对帝喾传记的处理意图让欧洲读者明白古代中国人信仰一个独一的、人格神上帝。《中国帝王编年史》也提到了帝喾。与《中华帝国全志》不同的是此篇文章充分关注了后稷的出生神话。但《中国帝王编年史》所使用的中文资料来源并不清晰。

Mazarine 图书馆藏有 Claude de Visdelou 所撰《历史图表》，以六十甲子及年号为纪，从黄帝八年到康熙六十一年，帝喾的时间为公元前 2432 到 2363 年。此书扉页有满语六十甲子的记号。

雷孝思《中华帝国年鉴和西方年历对照》[1]的原稿本完成于 1730 年。此书每页分三栏，右边是神圣的历史，中间是中国的历史，左边是世俗的历史，时间跨度涵盖了大洪水（公元前 3638 年）到耶稣诞生。此种格式是文艺复兴一直到 18 世纪中叶都非常流行的年表形式。但在印刷本中，表格的形式被改成按照编年顺序排列的文字，且内容非常简略，如帝喾，只是简要提及他是中国最早公立学校的创立者而已。

傅圣泽的《中国历史年表》，1729 年出版于罗马。傅圣泽在此书中强调中国可信的历史是从公元前 5 世纪开始。此部作品严格来说不是一本书，而是表格，其来源是年希尧的《纲鉴甲子图》，按照甲子纪年的方式涵盖了从周威烈王（公元前 424 年）到 1705 年。傅圣泽将下限时间延长到雍正九年（1729），并添加了简短说明。杜赫德在《中华帝国全志》的导言中间接提

[1] 中文名来自《在华耶稣会士列传及书目》，第 543 页。

到了此表，但因为索隐派的傅圣泽的观点与其之间有冲突，因此没有在其著作中采纳。

1730 年 11 月 10 日，马若瑟寄给傅尔蒙《中国所载的世界古代史》手稿。此手稿处理中国上古史，自宇宙起源开始到盘古及其他上古帝王。此手稿后被 Joseph de Guignes 修正并收入《书经时代以前时代与中国神话之寻究》。[1]马若瑟参考了罗泌《路史》、刘恕《通鉴外纪》、陈桱《通鉴续编》、袁黄《通鉴补》等著作。

冯秉正《中国通史》出版于 1777 至 1785 年期间，共 13 卷，第一卷从伏羲（2953bc）到周穆王（967bc）；第二卷从周穆王（966bc）到孝景帝（141bc）；第三卷从汉武帝（140bc）到献帝（194）；第四卷从献帝（194）到晋恭帝（420）；第五卷高祖（420）到恭帝（619）；第六卷从恭帝（619）到僖宗（888）；第七卷从昭宗（888）到恭帝（959）；第八卷从太祖（960）到宁宗（1208）；第九卷从宁宗（1208）到顺帝（1368）；第十卷明（1368-1649）；第十一卷清顺治（1649）到乾隆（1780）；第十二卷索引；第十三卷中国概述。冯秉正主要参考了满语版《通鉴纲目》。满语版《通鉴纲目》包括南轩《前编》、朱熹《正编》、商輅《续编》。但冯秉正又参考了汉语《通鉴纲目》、《廿一史》、《历史纲鉴补》等著作。冯秉正认为中国史籍有三个等级：第一是《书经》、《诗经》、《春秋》、《左传》等经书，拥有至高的权威性，任何不可以更改一字，也不能质疑其真实性；第二是类似于《资治通鉴》及其衍生作品所提供的各个朝代的历史，其作者往往是官方史馆的成员；第三是个人所撰的史籍。作者认为冯秉正所参考的资料亦以纲鉴类著作为主。

孙璋《中国历史摘要》译自薛应旂的《甲子会纪》，时间涵盖了从黄帝八年（2697bc）到康熙时期。与巴多明类似，孙璋相对接近于翻译中文著作翻译并传到欧洲。

宋君荣于 1722 年抵达中国，1770 年在欧洲出版《书经》法语译本。宋君荣所撰《中国年代纪》，1749 年 11 月寄自北京，1814 年始刊于《中国杂纂》（Mémoires concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Moeurs, les Usages,etc. des Chinois）第 16 卷。此书分成三个部分，第一部分是对从伏羲到公元前 206 年的中国上古史的概览，此部分主要参考了钟惺的《纲鉴大全》；第二部分讨论中国历史学家有关编年史的观点，并对他们的著作有所介绍；第三部分论述其对中国历史编年的看法。宋君荣对中国通史、编年史

[1] 中文名来自《在华耶稣会士列传及书目》，第 529 页。

以及纲鉴类著作均比较熟悉。

钱德明《中华帝国通史编年摘要》有四个部分：叙论；第一篇神话时代，从盘古到伏羲；第二篇未确定时代，从伏羲到黄帝；第三篇确定时代从黄帝61 年（2637bc）开始迄今：中国历史年表。钱德明使用了多种中文与满文资料，如乾隆《御批历代通鉴辑览》。第三篇的年表主要参考了南轩《资治通鉴纲目前编》。虽然目录中第三篇下迄乾隆三十五年，但实际上只到舜去世时期。但显然南轩《前编》并非钱德明唯一的来源，因为《前编》并未涵盖盘古到伏羲的历史。钱德明也参考纲鉴类著作，如钟惺的《纲鉴大全》。

传教士参看了众多中文与满文资料，其中纲鉴类史书颇为重要。传教士非常熟悉不同种类的一手文献，即使他们不会直接引用这些文献。作者分析了这些译本中所存在的跨文化交织，有些文献主要使用了一种资料来源，还有文献则使用了多种资料，包括中文与满文资料。欧洲文献之间也存在着文本的交织，如柏应理的《中华帝国历史年表》交织使用了有新中文资料的手稿及卫匡国的《中国上古史》。作者认为 16 世纪中西双方在历史学方面都出现了新特征。作者引用了 Bouwsma 的观点从时间（time）与变化（change）两个方面予以说明。作者认为下面的一些因素让历史学在欧洲成为一门学科：方法的观念、考据学的进步、编年史的重要性、追寻真理而不是修辞。这些因素在明末清初的通史著作及其耶稣会士译本中亦可找到。线性时间观逐渐代替循环时间观。对“古代”的关注产生一种连续性，以及对“变化”的感知。对于中西双方来说，对方的编年史都是一种“新”的历史，对双方都产生了影响。中国编年史对欧洲读者开启了一个新世界，并同时强化与差异化了对欧洲历史的认同。

17 世纪中西双方都对古代编年史产生兴趣。欧洲有两类古代编年史：一类以拉丁文圣经为基础，认为世界的创造是在公元前 4004 年 10 月 23 日，大洪水是在公元前 2348 年；另一以希腊文圣经为基础，认为世界的创造是在公元前 5622 年，大洪水是在公元前 3366 年。中国古代编年史就对欧洲编年史带来问题，因为中国古代编年史有记载的内容出现在大洪水之前，而据圣经的内容大洪水毁灭了所有人类除了诺亚一家，那么中国人始祖应该来自诺亚的后代，而中国古代编年史只能记载大洪水之后的事情。为了应对这种挑战，传教士大多采用希腊文圣经的编年史，因此伏羲也只是大洪水之后的帝王。而 1720 年代的索隐派则挑战了这些观点，如傅圣泽认为可信的历史开始于公元前 424 年。杜赫德等人有意缩短中国古代编年史，从而确保圣经编年史的权威，认为尧的在位时间是在公元前 2357 年。而历史派传教士仍然通过历史文献及天文观察来论证中国古代编年史的真实性。他们并不尝试

缩短中国编年史，而是要考虑中国历史的真实情况。而关于中国上古史是可信还是不经之争议，作者认为其主要源头还是来自中国史书本身。

所谓出生神话（神异生子）是指帝喾的三个妾怀孕生子的神话。在考察欧洲人诠释这些出生神话之前，作者认为有必要先考察中国人自己的理解。作者认为有三种诠释：完全由神迹、无肉体上的父亲而怀孕；将神迹事件与肉体上的父亲结合起来；完全由肉体的父亲、无神迹事件而怀孕。关于出生神话的注疏有两种，一种是对《诗经》、《史记》的直接注释，另一种是间接注释，即对间接提到出生神话的注释。

作者所关注的出生神话的最初来源是《诗经》中《生民》、《閟宫》、《玄鸟》，主要讲述姜嫄生后稷、简狄生契的故事。《史记·殷本纪》记载简狄吞玄鸟之卵而生契；《周本纪》则记载姜嫄履巨人足迹而生后稷。《诗经》中有帝与天的作用，如"履帝武敏歆、"天命玄鸟"，但《史记》中却没有。《史记》所载表明契与后稷是"无父而生"，与"有父而生"之间就形成了矛盾。此矛盾在《史记·三代世表》中就已得到彰显。作者从三个层面即天命之显、世代连接、王朝合法性予以解释。孔颖达认为："诸言感生得无父，有父则不感生，此皆偏见之说也。""感生"与"父生"之间并不冲突。作者将此诠释分为三类：无父感生（无人道）、有父感生（有人道）、有父不感生（有人道）。第一类诠释认为完全是神迹事件，主要有许慎、郑玄、沈约、王逸以及谶纬书等。第二类将神迹与肉身父亲结合起来，《史记》中也是这样处理的，一方面简狄生契、姜嫄生后稷有神迹行为，但另一方面也确定帝喾（高辛）是他们的父亲，即"以诗言之……周起后稷，后稷无父而生。以三代世传言之，后稷有父名高辛；高辛，黄帝曾孙。"孔颖达、马融、王肃等人亦属此类。第三类认为完全是人类的行为，而不是神迹，典型例子是古文诗代表人物毛亨，另一个是王充。王充反对无人道而生，但他仍然接受出生神话，因为它们是作为天命之显以及建立与祖先的世系联系。王充的观点直接或间接被宋明学者所接受。

宋代朱子对姜嫄生后稷、简狄生契的诠释基本上沿袭了郑玄，即将其视为神迹行为，如其所言"稷契皆天生之耳，非有人道之感，非可以常理论也。"而欧阳修的观点与朱熹迥然不同。欧阳修倾向于认可毛亨的解释。至于纲鉴对神异生子的解释，作者以宋代的胡宏、苏洵，以及明代的周礼、李京为例加以说明。胡宏认可姜嫄履迹生后稷，但反对庆都感赤龙之精生尧、简狄吞卵生契，理由是基于其所继承的邵雍学说，认为人之生来自气以及精，不是来自"繁气"。人之生只能来自"纯气"，人与"繁气"相交不能生人，所以庆都、简狄神异生子都是谶纬之说，"无是理也。"胡宏的诠释主要属于第三类：有

父不感生。纲鉴类著作都采用了此类诠释，但同时仍强调天或帝所发挥的作用。苏洵亦反对司马迁与郑玄的解释，而采纳毛亨的解释，即第三类解释。

明代的周礼的观点与胡宏、欧阳修类似，认为圣人之生集中了天地之精，不是来自麟虫、飞燕之类。虽然圣人之生可能有祥瑞异象，但仍然是有人道而生。因此，周礼的解释倾向于第二类或第三类。李京则明言姜嫄履迹生稷、简狄吞卵生契不是真实的，"此两者皆非也。"

纲鉴的注释不同于经典的注疏，编者往往将多种注解并列。对于神异生子而言，纲鉴著作的编者提供了不同于权威（如朱熹）的解释，并鼓励读者应持有批判性态度。注疏的权威性也从经文与作者转移到资料的实证性。纲鉴提供了不同于官方传统的新解释，它们体现了晚明历史书写中涌现的批判意识，即敏锐地觉察到获得关于过去某个事件可靠资料的问题，并对其作出不偏不倚的判断。

作者认为中国有关"神异生子"的多种诠释也影响到了耶稣会士对其的解释。作者在毕诺（Virgile Pinot）的基础上将耶稣会士的诠释分为两组：北京组与广东组。前者主要是指历史派耶稣会士，后者则指索隐派。两组传教士均想用最好的方式传教，都意识到最好的方式是让中国人接受犹太教传统及相信摩西经典与中国经典并不冲突。二者之间的差异在于对于历史的态度。此与历史派与索隐派之间的差异相同。毕诺还提出第三组，即巴黎耶稣会士，如杜赫德、弗雷雷（Nicolas Fréret，1688-1749）等。

索隐派（广东组）中最为有名的索隐派传教士当为白晋。白晋认为让中国人接受天主教的最好方式是证明天主教与古代经典相一致。在题为《救赎者基督的重要神秘的先知传统》（Traditio prophetica præcipuorum mysteriorum de Christo Redemptore…）中，白晋试图证明后稷是一位基督式的人物。后稷扮演着弥赛亚的角色，他由无玷污的处女母亲生下来的，他活着时候很贫穷，长大后非常有智慧，将自己献给神秘的农业生产，即皈依灵魂的事业。如同耶稣，后稷是传道者，也是牺牲者，并用面包、葡萄酒以及羊羔作为献祭。后稷是上帝之子，周代的奠基者，即大而公之教会的领袖。白晋虽然赞赏之前的传教士对中国经典有丰富的知识，但认为他们缺乏了解毕达哥拉斯哲学、犹太神秘主义以及埃及象形文字的智慧，所以对古代中国经典中所蕴含的神秘知识仍没有被揭示。白晋的方法来自教父的旧约释经法，即相信从旧约以及基督教之外寻找到新约的启示意义，以及犹太教神秘主义，即旨在揭示神圣经典的意义的神秘教派。白晋认为自己拥有中国人没有的洞见。白晋认为中国经典尤其是《易经》不仅含有自然法，而且含有启示法即

弥赛亚救世主及神圣法。白晋认为所有传教士都应该认识到经典中所蕴含的双重含义：神秘或象征的意义，以及象形文字的字面意义。白晋试图证明三王五帝不是真实的朝代，而是万王之王即救世主弥赛亚的理想与神秘象征。白晋认可郑玄的注释，因此其对后稷出生的解释属于第一类，即“无父感生（无人道）”。除了郑玄，白晋还用了诸多中国人自己的理解如孔颖达、朱熹、苏辙以及西方资源如约翰启示录等为自己的诠释服务。

傅圣泽也不认为三代是真实存在的，不承认中国上古编年史。对于傅圣泽而言，最重要的任务是向中国人揭示理解中国圣典的钥匙，一旦中国明白他们的礼仪有着神圣的起源但后来却被腐化了，他们就都会愿意接受基督教。与其他耶稣会士认为中国经典中有自然启示不同，傅圣泽认为中国经典不是世俗之书而是神圣典籍。因为这些典籍来自上帝的启示，因此中国文字背后藏有神秘教义。傅圣泽认为始祖亚当不仅有神秘的宗教知识，而且还有通过各种符号传给后代的关于未来救世主以及所有艺术与科学知识。某些亚当的后代被授予理解这些神秘符号的钥匙。这些神秘符号不仅通过口头而且通过书籍得以保存而普通人难懂其秘。这些书籍与口述传统幸存于诺亚方舟，并通过诺亚子孙带到各个国家。其中对古代传统资源保存最多最重要的当属中国。通过研究中国古代经典，可以恢复神圣的奥秘。傅圣泽对“神异生子”的解释与白晋一样，即“无父感生”（无人道）。傅圣泽认为后稷不是中国人，不是出生在中国，而是一位救世主式的人物。从这个前提出发，傅圣泽得出了十二条结论，主要内容是否定尧、舜、禹以及夏商周三代的真实性。[1]傅圣泽反对将中国经典视作寓言或充满虚构与欺骗的书籍，而是神圣书籍。后稷是真实地出生于处女的母亲，因此帝喾并非中国人。这些经典并非为中国而撰，经中的英雄并非中国人的英雄，其中的事件也从未在最遥远的东亚地区发生过。马若瑟虽然对三代历史的真实性不是很确定，但他不打算冒犯中国人根深蒂固的历史观念。关于“神异生子”，马若瑟先列举了众多中国互相矛盾的注疏，然后提出自己的见解。马若瑟的分析受刘凝的古文字学的影响较大。他认为姜嫄之“姜”由“羊”与“女”组成，“女”即处女、感孕生子，“羊”即表明为众人生下了替罪羔羊；“嫄”即贞洁之源。马若瑟的理解也属于“无父感生”，但他列举了众多不同的注解，目的是让欧洲读者不要选择其中一种见解以之作为所有中国学者的观点。

历史派（北京组）中对索隐派批评最激烈者当属汤尚贤。汤尚贤认为索隐派的观点极具毁坏性。他认为“神异生子”是“有父感生”（有人道），帝喾是

[1] Nicolas Standaert, *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines*, pp. 248-249.

多妻者，其生后稷类似于亚伯拉罕生以撒。虽然是上帝赐子，但是有肉体上的父亲。汤尚贤反对马若瑟将帝喾理解为圣若瑟、姜嫄理解为圣母、后稷理解为耶稣。他引用了来自松江学者的意见："古史荒略，载稷契有履迹吞卵之事，儒者深斥其非。今若无人道而生育，是必无之理也。"他批评索隐派企图向中国人证明耶稣的神秘，却成为他们反击的武器。他认为索隐派的诠释让中国人感到可笑，索隐派曲解了中国经典、观念错误并缺乏常识，做了不可信的解释。汤尚贤认为要根据中国的处理来理解"无人道"而生子，即从人类学与宇宙论（气）的角度去理解，不可以像索隐派那样将其类比于圣母生耶稣。汤尚贤不仅引用朱熹，而且还引用无神论学者的观点来作为论据。

冯秉正认为三皇五帝、三代都是真实的历史。冯秉正将"神异生子"理解为是一种诗歌的表述（poetic expression）。冯秉正在其著作中对姜嫄、简狄生子的诠释均属于"有父感生"。雷孝思的理解与冯秉正类似，亦属于"有父感生"。冯、雷二人的著作并不关注"神异生子"本身，而是历史与编年，将帝喾视作真实的历史人物，将出生神话视作是诗人的创作。巴多明、孙璋、宋君荣、钱德明等人曾翻译中国历史，均将"神异生子"的神话性降到最低，而关注其历史事实。他们将从伏羲以来的历史视作真实可信的。他们并不认为有必要格外关注"神异生子"。他们翻译中国历史所依据的纲鉴对这些出生神话均持批判态度，他们都是认为后稷等出生属于"有父不感生"。宋君荣认为索隐派传教士拒绝承认中国上古历史的真实性会给传教团带来危险境地。宋君荣不反对自然神学，但不必用自然神学来解释中国经典。宋君荣还引用苏尔金来证明中国经典中没有讲到降生成人、救赎人类的上帝。宋君荣认为既然研究中国经典超过二十年的苏尔金都这么认为，那么傅圣泽的观点显然有误。宋君荣还用科学观察以及严谨的推理来验证中国古代编年史。因此，宋君荣、冯秉正等耶稣会士可以视作历史批判或"科学的汉学"之开创者。

索隐派除了傅圣泽之外大部分人的著作在其活着的时候都没有出版，而历史派的著作则得到出版与广泛传播。这其中巴黎的耶稣会士起到了重要作用，他们根据自己的需要与口味对在中国的法国耶稣会士的著作进行修订与删改。在礼仪之争中，巴黎耶稣会士与历史派传教士站在了一起。为了协调中国编年史与圣经编年，历史派耶稣会士放弃拉丁文译本圣经编年，而采用希腊语译本的圣经编年，但巴黎耶稣会士则相反以避免因接受中国古代编年而将圣经至于危险境地。

作者又简要梳理了耶稣会士处理经典与注疏之间的关系的历史。第一阶段以利玛窦（Matteo Ricci，1552-1610）作为代表。虽然最早的《四书》的翻译由利玛窦进行，但利玛窦似乎对经典并未有广泛的知识。利玛窦将经典

视作自然神学的来源，在其著作将上帝等同于基督教的上帝。利玛窦非常严厉批评宋代新儒家的注疏。利玛窦拒绝使用它们，因为他认为它们太受偶像崇拜教派（佛教）以及诸如理气等概念的影响。但同时代的龙华民（Niccolò Longobardo，1559-1654）则不同。龙华民对宋明儒家的注解尤其是《性理大全》有很深的了解。龙华民的核心问题是：有时候儒家经典原文与注疏之间存在矛盾，那么该采取何种态度？龙华民认为既然古代文本常常晦涩不明的，那么我们就不能脱离注疏去理解它们，就像中国人也不会这么做。利、龙二人奠定了后来传教士诠释儒家经典的两条路线。利玛窦路线是以欧洲人自己的诠释为标准、拒绝宋明儒家主流的解释，从而为恢复儒家原义以及说服儒耶一致性提供了可能性。龙华民路线则相反。大部分耶稣会士采纳了利玛窦路线，而龙华民路线被边缘化了。

第二阶段是耶稣会士开始翻译儒家经典的 1660 至 1680 年代。翻译儒家经典是由殷铎泽、柏应理为首的集体事业。他们先后出版了《中国智慧》（《大学》、《论语》、《中庸》拉丁文译本）、《中国哲学家孔子》。在翻译的过程中，他们参考了一些注疏家的著作，如朱熹、张居正、丘浚、张鼐等。虽然柏应理仍然遵从利玛窦路线，但在实际操作中仍然广泛阅读注疏家的解释。

第三阶段是 1680 至 1704 年左右为了礼仪之争而使用儒家经典。为耶稣会士的立场辩护，传教士如方济各（Francesco Filippucci，1632-1692）开始深入研究儒家经典。卫方济（François Noël，1651-1729）在方济各研究的基础上，用拉丁语撰写了针对礼仪问题的著作，其中大量引用儒家经典及注疏，并翻译了《中国六经》（包括《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《孝经》、《小学》）。此译本不仅有原文而且还附上了注释。卫方济不再像利玛窦那样批评宋明理学，而且将太极与理等概念与上帝的运作联系起来。卫方济是运用利玛窦的诠释方式来理解新儒家的注疏。

第四阶段从 1710 到 1730 年代，以在北京的法国耶稣会士为代表。法国耶稣会士对四书甚至五经都非常熟悉。他们翻译了《诗经》、《书经》、《易经》等，并在类似《中国通史》等著作中都有中国文献的翻译。法国耶稣会士大量参考了各种各样的注疏。对于他们而言，不像一百年前的传教士，问题不是用不用注解，而是该用何种注解。因此，此时龙华民路线成为主流。另外，他们对宋明儒家的看法有所变化。白晋、马若瑟不仅认为古代儒家是一神论者，而且还认为当代儒者都不是无神论者。而傅圣泽则持相反意见。

本书所用的方法为“跨文化历史学”。作者认为中西双方都有比较悠久的

史学传统。当耶稣会士进入中国之时，中西的历史学就产生了互动与对话。作者又梳理了 18 世纪以来中西方史学发展的脉络，并对今天中国史学重新对上古历史产生了浓厚兴趣及其相关争议有所关注。作者认为宋君荣所提出的上古编年史的问题仍然有待于进一步解答。

总览全书，我们可以得出这样一个印象：资料详实、分析透彻。作者对中西双方的资料都非常熟悉、介绍都颇为细致，但很显然本书的重要贡献不在于对这些资料的梳理，而在于其所揭示的新的研究方法或框架，即跨文化史学。而且此书所揭示的“交织”的文本更富有理论意义。作者事无巨细的将耶稣会士有关中国历史、帝喾“神异生子”的诠释抽丝剥茧般的予以分析，将耶稣会士使用的原文来源、诠释方法及其原因均有精彩而深入的探析。通过这些“还原”交织的过程，作者向我们展示了 17、18 世纪中西历史学互动与对话的精彩瞬间。

明末清初的中西文化交流中，中国对欧洲的影响远远大于欧洲对中国的影响。其中之一即是本书所揭示的中国上古编年史对欧洲所带来的冲击。对于启蒙思想家如伏尔泰来说，中国对上古历史严谨而连续的记载成为他反对圣经以及教会权威最重要的思想来源。那么欧洲对中国的影响体现在什么地方？其思想原型又是什么？如利玛窦的舆图原型、耶稣会士所介绍西方科学的来源等等依然值得我们深入研究。而作者所提出的“间性”、“交织”同样具有启发意义。

传教士将西方文献译成中文的时候，士大夫在其中扮演着重要作用。那么，这些传教士将中国文献译成欧洲语言之时，有无士大夫或信徒协助？此问题或许难以回答，因为在文本之中很难发现有中国人参与的痕迹。另外，传教士对中国经典及注疏的态度与明末清初的社会处境密切相关。传教士的诠释行为可能受到中国处境所形塑。当历史派耶稣会士将“神异生子”解释为“有父感生”，汤尚贤甚至引用松江士大夫“无人道而生育是必无之理”，不知道他们如何向中国人解释圣母玛利亚童贞感孕的教义？冯秉正所著《盛世刍荛》将涉及到“道成肉身”的《救赎篇》单独刻印。而在《救赎篇》中，冯秉正提到《路史》等中国史籍，并提及“惟有受孕之初，因天主圣神之工，降孕于童身之圣女，不由人道，应命成胎，且无灾而诞。”[1]此段描述自然令人想起对《诗经·生民》与《閟宫》的相关内容。传教士如何处理此间之抵牾值得进一步研究。

从海外汉学研究而言，此书还昭示了两个方面的意义。首先，16 到 18

[1] 冯秉正：《盛世刍荛》，载《法国国家图书馆藏明清天主教文献》第 25 册，第 269 页。

世纪的来华传教士从早期的传教学开始向专业汉学转变。他们除了关注与中国传教有关的内容之外，开始研究欧洲社会所普遍关注的中国话题，如本书所讨论的中国上古编年史以及有关帝喾的解读。因此，从传教学向专业汉学的转变的动力来源于欧洲社会的需要，同时也与清初社会与学术环境密切相关。清初统治者对中国历史的兴趣、学界对先前学术的回顾与反省，均对传教士有关中国上古史研究产生重要影响；其次，传教士对中西历史的比较研究是今天历史比较研究的先驱。传教士有关中西历史的比较与诠释，受到双方历史与诠释传统的影响。他们所选择的诠释方法与途径（如历史派或索隐派），虽然与其传教路线、神学背景有关，但实际上体现出不同的解经理论。尤其是北京组（历史派）的传教士，其对中国上古史的研究越来越体现出"客观"研究的立场，不再受传教立场的局限。对于今天的中西比较历史研究而言，除了如本书作者那样掌握同时期中西历史研究资料之外，还要对诠释方法与理论有更深的掌握，从而更好的理解 18 世纪以来中西历史比较研究的成果。毫无疑问，无论是索隐派还是历史派的比较历史作品，均是今天比较历史研究的最佳范例。

# 基督教与近代中国医疗卫生事业学术研讨会综述

黄娜娜（上海大学）

2017 年 10 月 25 日由美国洛杉矶“基督教与中国研究中心”、美国《中国基督教研究》与上海大学“宗教与中国社会研究中心”联合举办的“基督教与近代中国医疗卫生事业”学术研讨会在上海大学乐乎新楼顺利召开。

美国普拉茨堡州立大学教授、上海大学宗教与中国社会研究中心富布莱特访问学者施康妮博士（Connie Shemo）做主旨发言。施康妮教授在报告中就基督教与中国妇女医学教育的关系以及对中国现代医学发展的贡献作了系统阐述，理清了西医与现代医学在概念上的混淆，介绍了中国妇女医学教育的情况，指出妇女医学教育是应中国信徒和与传教事业相关的中国人的要求，并不仅仅是美国主动的文化输出，施康妮教授并将视角转向基督教与中国现代医学的关系上，强调西方现代医学的传入并非医学治疗方法的简单输入和单向传播，医学传教可以被视为“西方”的医学概念流入中国的一种方式。

会议共收到 30 多篇论文，分六场进行了分组发言与讨论。论文主要围绕传教士与西方医师医疗活动、差会医疗事业、教会大学医疗与建筑、基督教医疗事业区域研究、教会医院、基督教医疗政策与影响等议题，与会者就文章的相关问题进行了深入探讨。

## 一、对传教士与西方医师医疗活动的研究

浙江省社会科学院文化研究所俞强副研究员，将视角集中于英国伦敦会派往中国的第一位医疗传教士雒魏林身上，依托新近获得的雒魏林家族的往来信件，从一位基督徒、传教士属灵生命的独特角度，探讨了其在中国服务

期间的虔诚、顺服、谦卑、侍奉等属灵情况，给予了我们看待近代以来西方传教士的全新视角。

台湾政治大学宗教研究所范俊铭博士，在华人对招魂等巫术仪式迷恋的考察基础之上，分析了安宁缓和医疗模式与传统招魂习俗，进而对灵魂、灵与魂之教义对话展开探讨，昭示出传统与宗教在东、西两方的张力对应，最后指出医疗与宗教之间有着不可化约的微妙关联。

日本福冈女学院大学徐亦猛副教授，选取了蓝华德传教士作为个案研究，通过对少年蓝华德的介绍，显示了蓝华德来华传教的坚定信念，在对蓝华德在华传教经历的阐述中，论及其在中国设立医院、开设传教课程、农村地区的医病传道等方面的贡献，对于理解传教士对近代中国社会发展的积极作用有着重要意义。

山东大学犹太教与跨宗教研究中心赵连珍博士，从卜弥格的生平入手，深入剖析了卜弥格的中医观，分中医经典和理论、中医诊断、中药介绍、中西医学比较四个维度展开论述，强调对卜弥格传播中医的考察不能忽视宗教背景的研读，指出了卜弥格主要利用西方医学的思路重新解释中医，使得欧洲人能够更好的理解和学习中医。

安徽淮北师范大学王德龙博士，以山东滕县麻疯院为考察对象，介绍了近代传教士承担的救济麻风病人的责任，一方面是出于宗教寓意，另一方面则是受中国现实的影响，对美国医师创建的滕县麻风病院创建始末、经济收支情况、救治策略作了细致描述，展现了该机构在近代鲁南地区麻风病防治方面的重要功绩。

南京理工大学李恒俊博士，通过梳理海关医报资料，探讨十九世纪中后期在华海关医官对汉口地区地理、气候、卫生环境和疾病状况的观察和认知，深入的讨论了这些疾病背后隐含的医学知识脉络和医学知识构建，以及近代西方殖民、热带医学兴起等更为宏大的社会历史背景的关联。

北京外国语大学国际中国文化研究院杨尊显，以英国苏格兰教会医学传教士杜格尔德·克里斯蒂为考察中心，论述其在沈阳创建的盛京施医院和奉天医科大学，涵盖医疗技术和医学思想的传播等内容，架起了中外文化交流的桥梁，促进了西方现代医学在中国东北的传播和发展。

上海师范大学张宝宝，以《华西教会新闻》所载的疾病防治、医学知识宣传为主题的文章内容为中心，考察分析清末民国时期新教传教士对华西地区医疗卫生条件的改善状况，包含发行刊物、做知识讲座以及开展卫生知识宣传活动等途径，最后提及的是医学卫生知识的传播。

**二、对差会医疗事业的研究**

中国社会科学院社会科学文献出版社李期耀博士，从晚清时期美北浸礼会华南差会等六名医疗传教士的文献入手，在呈现该华南差会医疗传教基本情况之上，揭示出医疗传教与直接传教方式之间的关系和社会性别的跨越面向，以期深入的理解近代中国的教会医疗事业。

上海应用技术大学马光霞博士，围绕监理会兴建的博习医院，从选址原因谈到医疗服务网络的形成，进而论及基督教医疗服务社区的建立，表明监理会在加快当地医药现代化的步伐，促进本土现代医学发展上的作用，同时也论述了传教士医疗机构自行管理制度对其在华发展的局限性。

内蒙古大学刘青瑜副教授，在对圣母圣心会传教士建立的归绥公教医院以及其医疗活动爬梳后，探讨了建立公教医院的原因以及医院的概况，汇总出医院的管理体制和医疗活动，详细讲述了公教医院在减轻病人痛苦、普及医学知识、遏制疫病、扩展交际网络、培养医护人员以及发展内蒙古医疗事业的积极影响。

北京外国语大学左亚楠，选取恩光堂作为切入点，通过对恩光堂由来、发展的简要叙述以及相关史料的借鉴和实地考察，重点从医疗卫生事业这一方面来探析该时期加拿大英美会在成都地区的传教活动，以此来肯定该教会

对成都地区社会各方面的进步与中西文化交流所作的贡献。

**三、对教会大学医疗与建筑的研究**

上海大学历史系李强，从圣约翰大学与震旦大学医学教育中的医学伦理学课程的介绍入手，以教会大学医师俞凤宾和宋国宾为重点考察对象，探讨教会大学医学教学体系所教授的医学理论和中国传统医学道德思想，规范近代中国西医群体的医德伦理，思考教会大学医学教育与近代中国医学伦理建设之间的关系。

清华大学建筑学院刘亦师博士，回溯了西方医院建筑思想与方法的演进及其传入中国后的应用和调整，着重研究 1910 年建成的湘雅医院和雅礼大学，考察其建筑设计方案的演替与建造过程，对于雅礼会基本方针的确定和雅礼医院的创出作了重点讲述。

美国普渡大学中国研究中心张瑞胜博士，通过分析教会大学和洛克菲勒基金会在中国农村综合重建的目标、过程和影响，为研究西方民间组织包括基督教大学和私立基金会，乃至在重塑非西方社会时的努力和面临的困难时提供具体范例，给予当前的农村工作者以借鉴。

**四、对基督教医疗事业区域的研究**

西安交通大学李秀珍教授，以基督教与台湾近代医疗卫生事业为考察对象，依次阐明英国基督长老教会在南台湾的传教情况和在医疗方面所做的尝试，以及加拿大长老教会和马偕在北台湾的医疗宣教，重点展现了基督教在主动和被动的现代化历程当中，对台湾社会产生的积极作用。

济南社会科学院经济研究所所长王征研究员，首先论述了山东基督教医疗事业的产生、发展和转变，接着对山东教会医院的代表齐鲁医院作了探究，最后深刻剖析了基督教医疗事业与地方社会发展的互动，介绍有教会医院与诊所的日常运营和管理、教会医学校和护士学校的运行、教会医院的社会公

益活动等方面内容，凸显了基督教医疗事业与山东地方社会的双向互动博弈。

贵州民族大学贵州民族科学研究院谭厚锋研究员，将基督教与贵州近代医疗卫生事业作为研究中心，论述近代教会团体在黔的医疗活动和基督教慈善精神、传教活动以及社会改良的关系，认为治病救人正是效法了耶稣当年的济世善举，吸引了不少苗族、彝族和汉族信徒，有力推动了贵州近代先进医疗技术的发展和社会风俗的改良。

杭州市基督教两会陈丰盛牧师，着眼于传教士与温州医药事业的相互关联，具体探讨了白累德医院的发展历程，从初期的戒烟所到城西小医院，再到定理医院，继而建成的白累德医院，最后由政府接办温州市第二人民医院的历史流转过程，体现了传教士与温州医药事业发展的密切关系。

内蒙古社会科学院刘春子助理研究员，围绕基督新教的发展和各项传教事业的整理和研究，重点探讨外国传教士在绥远地区的工作情况，从基督教自身的发展上，客观地反映基督教对绥远地区发展的影响。

天津博物馆郭辉馆员，经由天津博物馆所藏的有关文物和文献资料的剖析，考察以马根济为代表的伦敦会医学传教士是如何影响李鸿章等中国社会上层，以促进天津近代医疗卫生事业的起步和不断发展，对天津博物馆收藏的"新建养病院碑"的重点探究，也表明了马根济对天津近代医疗和卫生教育事业的巨大贡献。

上海大学历史系王子寅，从基督教医疗与中医在近代中国社会无形中既争夺市场又相互影响的过程为出发点，通过对基督教在沪医疗事业的开展和与传统中医关系的论述，对近代上海医疗事业做进一步探究，彰显基督教的西医传入不仅影响了上海民众的就医观，还为构建新的近代医疗体系打下坚实基础。

云南大学研究生叶洪平，将目光集中于云南基督教的传播，从医疗角度入手，强调传教士利用医疗来建构基督教神圣性的重要之处，对基督教传入

云南一百年的时间内宗教神圣性的构建做了深入剖析。

## 五、对教会医院的研究

中国国家博物馆童萌馆员，根据博济医院年报等原始档案，对 1930 年前后博济医院转入岭南大学的历史进行了梳理，深入研究其时代背景，并对此事件前后医院的病患研究、医护队伍、资金来源、宗教活动等方面作对比，以还原其本色化进程，强调广州博济医院在开启本色化进程的同时，更是走上了专业化的道路。

河北大学历史学院崔军锋博士，从中日整个战局的视角出发，由小见大，通过对近代中国大陆地区第一家西医院广州博济医院在抗战期间的遭遇和表现，体现和表彰战火燃烧下的医神阿斯克莱庇斯——广大医护工作者对饱受战争之火的民众的救护活动，以见证世界人民在反法西斯战争中结下的深厚友谊。

湖州师范学院历史系王淼博士，以孟杰与民国时期湖州福音医院为研究要点，分段回顾了湖州福音医院的开创和植根过程、医药传教策略以及在战火下的坚持之道，借由江南地区这一美国教会医院如何与地方社会进行的互动，探讨教会医院的发展和衰落，以此反观近代中国社会的变革。

苏州卫生职业技术学院韩振武，参考苏州博习医院的年报，考察了该院被政府改造前的状况，从博习医院的公约、医院合影、年报目录、年报专业数据统计、经济报告以及职工名单六个方面作了论述，为了解博习医院的运作、人力资源工作和整体状况提供了方便。

广西师范大学刘美杏，以广西梧州思达医院为个案，探究其发展艰难曲折的过程，虽然该医院的创办有向民众传播基督教的意图，但是随着历史的发展，其作用和意义实际超出了宗教的范围，从梧州思达医院的运作和管理，以窥见对当地社会的影响。

辽宁大学武志华，首先阐述了司督阁基于传教动机创立的西医诊所的发展演变，包括发展成盛京施医院，再到奉天医科大学，在这个过程当中盛京施医院成为大学的实习医院和附属医院，致使学校和医院关系的逆转，揭示了医学传教发展模式的转变。

**六、对基督教医疗政策与影响的研究**

独立学者倪立东，沿着圣灵介入救赎史的脉络，关联三次大觉醒运动及宣教士个人来华动机与使命驱动，探讨十九世纪四十年代至二十世纪中叶英美宣教士在华医疗宣教的成败及对当今医疗业的后遗影响，寻找医患关系和医德倒退之根，理出疏导之策。

湖南师范大学历史文化学院牛桂晓博士，对基督教通过卫生教育进行传教的缘起、五种传道方式及其影响的分析，加深了基督教与近代中国社会关系的认识。总结出基督教在传播卫生知识，发展与民众关系的作用，也指出了因宗教的局限在卫生传教活动上面的种种限制。

南京工业大学生态治理创新研究中心刘亮博士，将德租青岛殖民医学和英租威海卫殖民医学相对比，完整呈现了两者的整体情况与异同之处，认为与英租威海卫因陋就简，尽可能维持现状、效率低、变化少的情况相比，德租青岛殖民医学政策在建设速度和发展规模上优势尽显，使得德租青岛殖民医学更为引人关注。

中南神学院刘诗伯研究员，以十九至二十世纪西方传教士在中国开创麻风病医疗和社会救助服务的历史为个案，以文化人类学和历史人类学的视角研究基督教的心灵关怀伦理在社会医疗服务中产生的作用和社会影响，分析传教士在华开展社会服务的内在动力以及其灵性资本转化为社会资源的过程和实际效果，从而探讨传教士在华兴办近代公共卫生事业的影响和启示。

对于基督教与近代中国医疗卫生事业的研究，20 世纪前半期主要集中于宗教界和医学界，史学界研究不多。2000 年以后，教会医疗史的研究逐渐升

温，研究视角聚焦基督教医疗与中国社会发展之上，研究呈现多元化的趋势，取得了丰硕成果，但是对于此方面议题的考察有待进一步的探究。本次会议不仅展现了当前基督教与近代中国医疗卫生事业的最新成果，也揭示了基督教与近代中国医疗研究的新趋势。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

# 上海大学第四届明清天主教研究工作坊通讯

李竹磬（上海大学）

2017年11月3日，新的研究方向：“间”的概念：上海大学第四届明清天主教研究工作坊在上海大学乐乎新楼顺利召开。本次工作坊由上海大学肖清和副教授主持，邀请比利时鲁汶大学的钟鸣旦教授为主讲人，浙江行政学院的黄佳副教授、浙江工业大学的王定安副教授、上海师范大学的纪建勋副教授、上海大学王皓和李强博士参加了此次工作坊，上海各大高校及本校博士、硕士生聆听了本次报告。本次工作坊就“间”的概念、决疑论、弥撒与祭祀、十九世纪后期欧洲汉学界的结构与特征、近代上海天主教司铎群体研究等重要议题展开了深入的探讨。

会议开始由钟鸣旦教授作了题为：“间”的概念的主题演讲。钟教授在报告中对“间”的概念进行综述，作为“之间人”的探讨以及“之间人”所处的两种文化之中的矛盾、复杂和不确定性，他们对于身份认同的追寻，并从中国的礼仪舞蹈等方面倡导历史学家要寻找“之间”的艺术，为进一步发挥互动交流的框架提供一个新的研究方向。

黄佳副教授以决疑论为视角剖析耶稣会士根据中国社会特殊情况所作的调试，探讨其对耶稣会的传教策略的不同解读，展现明清中西文化交流一个不同的面向。就决疑论与耶稣会、决疑论与耶稣会教育、决疑论与耶稣会在华传教实践、决疑论视角下的高利贷问题等几个方面论述了以决疑论为指导的耶稣会在某些两难情况下做出一些无伤大雅的让步，可以使对话方的尊重和充分了解，为平等的基础上与儒家传统展开对话奠定了基础；寻找双方的共通点；最后，方式方法上采取灵活策略，对于继续推进他们的传教活动是

有百利而无一害的。

浙江工业大学人文学院的王定安从比较经学的视角入手重新审视“弥撒与祭祀”。 首先从中国与欧洲双重维度梳理了“弥撒是否祭祀”。从文献分析严谟对于弥撒与儒家祭祀的分辨，然后参照欧洲宗教改革时期关于同一问题的争论，再就耶儒祭祀加以比较分析，揭示弥撒对旧约时代祭祀的扬弃。接着从“临在”与“如在”两个角度的比较来考查耶儒两种人神相接的方式，重点分析儒家何以通过“推人道以相接”来实现“祭如在”。最后阐述了阿奎那的中道与礼之关系，儒家的中庸与礼之关系：就“礼”、“复礼”、“祀典”等方面，指出问题根本上在于权力对于正统与异端的别异。

上海大学历史系王皓博士从十九世纪后期欧洲汉学界的结构与特征为切入点，着重从“汉学”与“中国研究”、 汉学场域的中心与边缘、多元一体的欧洲汉学界等视角，提出了十九世纪欧洲学院派汉学的发展既借鉴传教士汉学的传统资源，又顺应了欧洲主流学术发展过程中所体现的理性化思潮。这种多元一体的格局是十九世纪欧洲汉学发展的重要形态。

上海大学历史系李强博士从历史阶段的 贯通，以“宗族、教会和社会”三个维度对近代上海地区天主教“司铎”群体进行研究，及其与本地社会互动的历史进程和现实意义，并以黄伯禄、李问渔、沈锦标为三个代表性的神父，探讨了明清以来中国神职人员的培育模式、人数以及整体的量化和个案研究。最后提出天主教宗族与天主教本地化对于凝聚教会信仰、巩固宗族血缘、促进天主教本地化的智识活动具有重大意义。

# 编辑部启事

## Announcements from the Editors

# “中国基督教研究”优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立“中国基督教研究”优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

# “中国基督教研究”优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的 “恩福基金会”（后改名“基督教教育基金会”）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC.ChineseCS.cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC.ChineseCS.cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

# 《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用 11 号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.15 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。若两位学者评审通过，将予以刊登；若两位学者不予通过，则予以退稿；若只有一位学者通过评审，则返回作者修改，三个月之后再予评审，评审通过则予刊登，若不通过，则予退稿。

7. 稿件刊登后，编辑部会赠送 **2** 本当期刊物，并付薄酬。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。

8. 稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等），稿件请使用五号宋体、单倍行距。

# 《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T’oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

# ABOUT US

## 美国洛杉矶基督教与中国研究中心

- 美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了"中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年"学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究杂志》，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。
- 更多内容，请访问中心网站>>> http://christianityandchina.com/

## 上海大学宗教与中国社会研究中心

- 中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为"宗教与中国社会研究中心"。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办"宗教与社会"高级讲坛系列、"基督教与中西文化"青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。
- 更多内容，请访问中心网站>>>http://www.csrs.shu.edu.cn/

No. 9, December 2017

Journal of Research for Christianity in China

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

ISSN: 2325-9914

9 772325 991004

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790, USA
Tel: (626)308-3530 Email: globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com